Ovidiu Cristian Nedu

Metafizica idealistă a budhismului Vijñānavāda



OVIDIU CRISTIAN NEDU

Metafizica idealistă a budhismului Vijñānavāda

Cele trei registre ale existenţei şi problema continuităţii lor



Copertă: Ionuţ Ardeleanu-Paici
Tehnoredactor: Rodica Boacă

str. Tudor Arghezi, nr. 15, sector 2
020942 București, România
tel.: (021)316.82.08
fax: (021)316.82.21
e-mail: office@paideia.ro
www.paideia.ro
www.cadourialese.ro

OVIDIU CRISTIAN NEDU

Metafizica idealistă a budhismului Vijñānavāda

Cele trei registre ale existenţei şi problema continuităţii lor

paideia

CUPRINS

Cuvânt înainte

Metafizica idealistă a budhismului Vijñānavāda

Îl cunosc pe Ovidiu Nedu de aproape 10 ani, din perioada când el era student la Facultatea de Filosofie, unde eu ţineam cursul de Istoria Religiilor. I-am fost coordonator al lucrării de licenţă, lucrare care a fost şi publicată, iar recent Ovidiu Nedu şi-a susţinut doctoratul elaborat tot sub coordonarea mea.

Lucrarea lui Ovidiu Nedu scoate în evidenţă mai degrabă eşecul unei încercări filosofice decât reuşita acesteia. Este vorba despre eşecul înregistrat de filosofii budhişti aparţinând ramurii Vijñānavāda în a găsi o soluţie la mult discutata problemă a răului. Aceşti filosofi, ca de altfel şi teologii creştini, au avut sarcina de a concilia două elemente a căror coexistenţă este în mare măsură problematică: principiul caracterizat de universalitate şi puritate, pe de o parte, şi existenţa umană decăzută, pe de altă parte.

Filosofia Vijñānavāda, folosindu-se de o diviziune a întregii existenţe în trei registre, încearcă să ofere, într-un context ontologic monist, o explicaţie a apariţiei răului care să lase realitatea, cel puţin sub aspectele sale esenţiale, neafectată de rău. Prezenta lucrare, printr-o analiză detaliată a modului în care Vijñānavāda structurează existenţa, scoate în evidenţă faptul că această separaţie dintre pur şi impur este doar una aparentă. În realitate, cele trei niveluri de existenţă „fuzionează" şi, ceea ce este cel mai grav, cel de-al treilea nivel, cel al răului, este în mod inevitabil asociat primelor două niveluri pure.

Lucrarea este structurată în trei părţi, fiecare corespunzând câte unui nivel al existenţei. Nu se discută separat problema interferenţei celor trei niveluri, ci, pe întreg parcursul expunerii, se atrage atenţia asupra acestor imixtiuni. Toate cele trei părţi sunt destul de ample, iar uneori sunt analizate şi aspecte care nu au o legătură directă cu problema continuităţii nivelurilor de realitate. În acest sens, lucrarea lui Ovidiu Nedu constituie un compendiu al ontologiei şcolii Vijñānavāda, toate punctele esenţiale ale metafizicii şcolii fiind discutate.

Stilul lucrării este unul analitic; autorul efectuează o diviziune amănunţită a materialului în părţi, capitole, subcapitole şi chiar paragrafe, diviziune care

oferă o schemă precisă a lucrării. Deşi tema acestei lucrări ţine de domeniul Istoria Religiilor, stilul de lucru este mai degrabă caracteristic filosofiei analitice, iar pregătirea lui Ovidiu Nedu, absolvent al specializării Filosofie Teoretică şi Logică, cât şi al unui program de master în India, ţară al cărei mediu filosofic este în prezent puternic influenţat de curentele filosofice anglo-saxone, explică acest mod de abordare. Stilul analitic face ca derularea ideilor expuse să fie uşor de urmărit, paşii succesivi fiind bine marcaţi. În aceste condiţii, lucrarea dobândeşte accesibilitate chiar şi pentru cineva din afara mediului filosofic al budhismului. Cu preţul repetiţiei anumitor idei, în general se expune contextul ideologic al fiecărei noi idei prezentate.

S-a optat pentru o expunere sistematică, în detrimentul celei istorice; lucrarea urmăreşte clarificarea conceptuală şi înlănţuirea logică a teoriilor expuse şi, în mai mică măsură, variaţiile pe care doctrina şcolii le-a suferit de-a lungul timpului. Totuşi, evoluţia doctrinei nu este întru-totul ignorată şi, acolo unde a fost necesar, au fost schiţate variaţiile suferite de sistemul filosofic al Vijñānavādei de-a lungul timpului.

Se remarcă faptul că discutarea doctrinei şcolii este întotdeauna plasată în contextul mai general al filosofiei budhismului Mahāyāna. Capitolele ce discută despre realitatea ultimă, despre statutul fluxului cauzal sau despre vacuitate au în vedere nu doar modul în care problematica specifică este discutată în şcoala Vijñānavāda, ci se are în vedere modul în care şi celelalte curente ale Mahāyānei abordează problema. Am observat că Ovidiu Nedu susţine mai degrabă existenţa unei continuităţi între şcolile budhismului Mahāyāna. Există câteva pasaje în care doctrina Vijñānavādei este prezentată ca o reformulare în termeni idealişti a unor doctrine din ramurile mai vechi ale Mahāyānei, în special din Mādhyamika. De asemenea, în câteva rânduri, se atrage atenţia asupra modului în care anumite elemente de doctrină au fost reinterpretate, dintr-o perspectivă logico-epistemică, de către autorii aparţinând ramurii Sautrāntika-Yogācāra. Se poate chiar susţine că lucrarea conturează un set de doctrine care ar constitui un nucleu al filosofiei Mahāyāna, nucleu pe care diversele ramuri ale şcolii doar l-au reinterpretat într-o terminologie şi dintr-o perspectivă specifică.

Uneori cadrul discuţiei este chiar mai larg, încercându-se apropierea anumitor elemente din doctrina Vijñānavādei de concepţii aparţinând altor curente religioase. Este vorba în special de doctrinele şcolii hinduse Advaita Vedānta,

dar şi de cele ale creştinismului, gnosticismului, neoplatonismului sau confucianismului.

Ceea ce am apreciat în mod deosebit la acest studiu este faptul că se bazează în mod preponderent pe sursele primare ale şcolii şi doar în mod secundar pe lucrări de exegeză. Sunt avute în vedere originalele sanskrite ale textelor şcolii şi doar în cazul în care originalul nu a supravieţuit iar textul s-a păstrat doar în traduceri tibetane sau chineze s-a folosit traducerea sa într-o limbă modernă. Lucrarea include numeroase citate din literatura primară a şcolii, iar eforturile de a traduce aceste citate merită remarcate, avându-se în vedere dificultatea deosebită a traducerii dintr-o limbă clasică.

Pentru mediul filosofic din România budhismul reprezintă încă o filosofie exotică iar majoritatea lucrărilor ce au abordat acest domeniu s-au bazat în special pe surse secundare, pe exegeză modernă. Astfel că o abordare mai precis delimitată şi care se sprijină în principal pe surse primare este cât se poate de binevenită. Budhismul reprezintă totuşi ideologia care, chiar dacă nu a fost întru-totul îmbrăţişată, a influenţat o mare parte a Asiei şi ar fi dificilă înţelegerea anumitor aspecte ale culturii orientale fără o cunoaştere prealabilă a anumitor elemente din religia budhistă. Mai mult decât atât, filosofia Zen, care a depăşit deja graniţele Asiei şi a reuşit chiar o anumită integrare în cultura occidentală, nu reprezintă altceva decât o versiune chineză a doctrinei Vijñānavāda.

Prof. Remus Rus
Facultatea de Teologie Ortodoxă
Universitatea Bucureşti

Introducere

Vijñānavāda este una dintre cele două mari ramuri ale budhismului Mahāyāna (budhismul nordic, răspândit în Nepal, Bhutan, Tibet, China, Vietnam, Mongolia, Coreea, Japonia), cealaltă fiind Mādhyamika. Dacă Mādhyamika face apel la o metodă predominant deconstructivă, care arată într-un mod direct vacuitatea tuturor construcţiilor şi experienţelor umane, Vijñānavāda realizează acelaşi lucru printr-o metodă constructivă, asertivă. Vacuitatea întregii experienţe umane este demonstrată urmărindu-se modul în care aceasta ia naştere având ca fundament ultim o unică realitate absolută.

Deşi a luat naştere în India, şi tot acolo a dobândit formulările sale clasice, doctrina şcolii este astăzi cel mai puternic prezentă în budhismul sinic. Practica Zen (Ch'an) şi alte câteva şcoli budhiste chineze au ca fundament metafizic doctrina şcolii. Mai mult decât atât, practicile meditative din Mahāyāna, indiferent de şcoala în care au luat ele naştere, sunt în general bazate pe analiza fenomenologică a conştiinţei umane, aşa cum a fost ea expusă de autorii Vijñānavāda.

Cele trei niveluri ale existenţei şi problema continuităţii lor

O soluţie ontologică la o problemă soteriologică

Sistemul filosofic al Vijñānavāda reprezintă o încercare de a oferi o soluţie ontologică la o problemă de natură soteriologică. Un astfel de demers nu este unic în filosofia indiană; ba chiar, se poate considera că de cele mai multe ori filosofia indiană a tratat condiţia înlănţuită a individului, respectiv eliberarea sa, ca pe nişte chestiuni de ordin ontologic, ca ţinând de recunoaşterea eronată, respectiv corectă, a ce anume constituie realitatea.

Luând naştere ca o ramură a budhismului, Vijñānavāda a moştenit din budhismul primar perspectiva pesimistă asupra existenţei umane; după cum proclamă primul nobil adevăr al budhismului *(āryasatya)*, „viaţa este suferinţă” *(jīvaṃ duḥkhaṃ)*. Autorii Vijñānavādei chiar detaliază tema arătând că tot ceea ce ţine de condiţia umană reprezintă eroare, perturbaţie, înlănţuire, suferinţă.

Salvarea din dramaticul existenţei umane este de natură ontologică; fiind alterată într-un mod intrinsec, condiţia umană nu poate fi îmbunătăţită. În schimb, ea poate fi recunoscută ca fiind o pură iluzie şi, prin aceasta, drama la care ea constrânge poate fi făcută să înceteze. Tocmai aceasta este şi finalitatea demersului filosofic al Vijñānavādei şi anume aceea de a justifica „irealitatea absolută” *(atyantābhāva)* a tot ceea ce ţine de experienţa umană alterată. Demersul este cât se poate de radical deoarece nu doar sinele individual, persoana şi înclinaţiile subiective, dorinţele cărora aceasta le dă naştere, sunt supuse criticii, ci, în egală măsură, tot ceea ce ţine de aspectele cognitive ale experienţei umane este asimilat erorii, fanteziei subiective, iluzoriului.

Astfel că autorii şcolii vor încerca să construiască un sistem metafizic monist, care reduce totul la o unică realitate ultimă căreia îi este asociat, dar nu ca ceva distinct de ea, un flux cauzal, o „emanaţie” cauzală amorfă, în totalitate lipsită de determinaţii. Aceasta este tot ceea ce există în mod real. Universul constituit din obiecte determinate, delimitate categorial, printre care sinele individual, persoana, deţine un loc aparte, universul la nivelul căruia se constituie întreaga condiţie umană alterată este considerat a fi în totalitate iluzoriu, ireal. Prin acest tip de metafizică, autorii Vijñānavāda afirmau natura pură a tuturor fiinţelor, condiţia lor alterată fiind prezentată drept un registru al irealităţii absolute.

Înţelegerea acestui statut al alteraţiei echivala cu eliberarea din înlănţuire; altfel spus, explicitarea problemei reprezenta totodată şi soluţia la ea.

Principala problemă cu care se confruntă filosofii Vijñānavāda este de fapt clasica problemă a răului. Dacă într-un context teist aceasta constă în a da socoteală de condiţia decăzută a fiinţelor umane în condiţiile existenţei unui Dumnezeu atotputernic şi absolut bun, care controlează în mod providenţial universul, în contextul monist al Vijñānavādei problema este aceea de a da seama de apariţia iluzorie a condiţiei umane alterate în condiţiile în care tot ceea ce există este de o natură beatifică. În contextul filosofic reprezentat de India primului mileniu conflictul era încă şi mai acut. Pe de o parte, filosofii brahmani, prin metafizica lor monistă, proclamaseră contopirea esenţială a întregii manifestări într-un unic principiu caracterizat de beatitudine şi beneficitate; ideea este preluată şi de budhişti, Mahāyāna făcând din ea unul dintre punctele esenţiale ale doctrinei sale. Pe de altă parte însă, budhismul păstra viziunea negativistă, pesimistă, asupra vieţii umane, idee proclamată încă din timpul lui Buddha.

Vijñānavāda încearcă să soluţioneze această problemă prin separarea alteraţiei de tot ceea ce înseamnă realitate. Principala sarcină a filosofiei şcolii a fost tocmai aceea de a izola alteraţia prin includerea sa într-un registru ontologic special, registru considerat ca „absolut ireal” *(atyantābhāva)*. Prin această procedură, autorii şcolii încercau să ţină alteraţia departe de ceea ce înseamnă „realitate”, adică de registrul realităţii absolute şi de cel al fluxului cauzal. În felul acesta autorii Vijñānavāda considerau că ar fi fost menţinut atât monismul ontologic cât şi caracterul absolut pur al realităţii; tot ceea ce ar mai fi existat în mod real ar fi fost realitatea caracterizată de puritate. Echivalând alteraţia cu un domeniu al „irealităţii absolute” *(atyanta abhāva)*, autorii Vijñānavāda considerau că reuşesc şi menţinerea monismului deoarece o astfel de „irealitate absolută”, chiar şi separată fiind de realitate, nu are capacitatea de a o dedubla pe aceasta.

Metodologia şcolii Vijñānavāda

Metodologia autorilor Vijñānavāda constă, întâi de toate, din structurarea a tot ceea ce există pe trei niveluri: registrul absolut (*parinișpannasvabhāva* – natura desăvârşită), registrul contingent al fluxului cauzal (*paratantrasvabhāva* – natura dependentă) şi registrul absolut ireal al existenţei determinate (*parikalpitasvabhāva* – natura concepută). Atrage atenţia diviziunea pe care autorii şcolii o operează la nivelul a ceea ce constituie manifestare, şi anume diviziunea dintre manifestare ca flux cauzal, ca inter-relaţionare universală la nivelul căreia nimic nu se individualizează, şi manifestarea aşa cum se înfăţişează ea experienţei umane, adică ca un registru de obiecte multiple, autonome, având identitate determinată. Pe baza acestei clasificări, ei vor atribui realitate doar primelor două registre, iar pe cel de-al treilea îl vor retrograda la statutul de pură iluzie. În felul acesta realitatea constituită din registrul absolut şi din registrul fluxului cauzal manifestat de absolut, va fi păstrată pură, nealterată, iar întreaga alteraţie, întreaga condiţie umană înlănţuită, va fi considerată ca ţinând exclusiv de cel de-al treilea registru, de irealitate.

Ontologia idealistă şi monismul

Un alt aspect al metodei autorilor Vijñānavāda este analiza existenţei în termeni idealişti. Manifestarea, atât în calitate de flux cauzal cât şi în calitate de registru al obiectelor determinate categorial, este calificată drept „ideaţie” *(vijñapti)*, şi chiar realităţii ultime îi este atribuită o anumită auto-reflexivitate

(prabhāsvaratva), chiar dacă deseori textele şcolii încearcă să distingă într-o manieră cât mai categorică între auto-reflexivitatea absolutului şi conştiinţa care reprezintă natura manifestării.

Idealismul este folosit în sprijinul monismului ontologic; conceptul de „conştiinţă” *(vijñāna)*, de „ideaţie” *(vijñapti)*, prin faptul că denotă atât natura realităţii ultime, cât şi natura manifestării, devine un principiu unificator al tuturor nivelurilor de existenţă. Deşi autorii şcolii au încercat uneori să distanţeze auto-reflexivitatea realităţii ultime de „conştiinţa” ce reprezintă modul de a fi al manifestării, totuşi se poate vorbi despre o natură comună a acestora, natură ce ar putea reprezenta substanţa unică a întregii existenţe. În plus, explicitarea absolutului în termeni de „conştiinţă” şi a manifestării în termeni de „ideaţie” reuşeşte să ofere o explicaţie inteligibilă intelectului uman cu privire la relaţia dintre absolut şi manifestare.[1]

În ciuda existenţei anumitor variaţii în expunerea doctrinei idealiste[2], se va arăta că Vijñānavāda expune o formă de idealism absolutist, care reduce totul la o unică natură de „conştiinţă” *(vijñāna, citta)*. Ca şi celelalte încercări de a separa realitatea de alteraţie, nici încercarea de a separa auto-reflexivitatea absolutului, conştiinţa absolută pură, de conştiinţa fenomenală responsabilă de producerea alteraţie nu a avut reuşită; şi în cazul interpretării metafizice idealiste monismul a prevalat în faţa necesităţii de a menţine puritatea desăvârşită a conştiinţei absolute.

Deseori, în filosofia indiană, şcoala Vijñānavāda este considerată a avea drept trăsătură definitorie tocmai tezele sale idealiste.

Continuitatea celor trei registre ale existenţei, compromiterea purităţii desăvârşite a absolutului şi menţinerea monismului ontologic

Lucrarea urmăreşte să analizeze raporturile dintre cele trei registre ale existenţei, dintre cele trei „naturi” *(svabhāva)*.

Deşi autorii şcolii încearcă să separe aceste trei registre într-un mod cât mai radical cu putinţă, iar aceasta în principal cu scopul de a izola cele două registre considerate ca realitate de alteraţia caracteristică celui de-al treilea

[1] Vezi capitolele „I.3. Realitatea ultimă ca şi conştiinţă absolută”, „II.2. Interpretarea idealistă a fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*” şi „II.3. Ontologia idealistă”!
[2] Aceste variaţii doctrinare sunt discutate în capitolul „II.3. Ontologia idealistă”.

registru, retrogradat într-un registru ontologic al „irealităţii absolute”, lucrarea de faţă va scoate în evidenţă mai degrabă continuitatea dintre cele trei registre. Această continuitate a trebuit să fie acceptată de autorii şcolii, într-un mod mai mult sau mai puţin explicit, pentru a nu se aluneca într-un pluralism ontologic care ar fi susţinut nu existenţa unei unice realităţi absolute atotcuprinzătoare, ci pe cea a trei realităţi distincte. Menţinerea distincţiei dintre cele trei registre ale existenţei ar fi avut avantajul că ar fi izolat cele două registre considerate drept realitate, ţinându-le departe de impuritatea, de alteraţia registrului existenţei umane, însă aceasta ar fi fost realizată cu preţul sacrificării monismului ontologic. Alteraţia, considerată a fi „altceva” decât realitatea, izolată de realitate, ajunge să dedubleze realitatea chiar dacă ea este desemnată, într-un mod peiorativ, drept „irealitate absolută *(atyantābhāva)*”. Lucrarea de faţă va arăta că, în contextul tensiunii dintre nevoia de a menţine puritatea şi imuabilitatea realităţii ultime, pe de o parte, şi aceea de a susţine caracterul absolut universal al realităţii ultime, pe de altă parte, autorii Vijñānavāda dau preferinţă acesteia din urmă sacrificând puritatea şi imuabilitatea desăvârşită a absolutului. Alte sisteme filosofice, cum ar fi unele curente gnostice, au ales, din contră, să sacrifice monismul şi au identificat două principii ale existenţei: unul cu desăvârşire pur şi un altul, distinct de cel dintâi, pe seama căruia a fost pusă apariţia răului.

Pentru a nu se aluneca în dualitate, Vijñānavāda este nevoită să accepte că irealul ia naştere la nivelul realului, că realul este acela care îl determină. Ei sunt nevoiţi să „lege” irealul de real şi, prin aceasta, să impurifice realul, însă câştigul acestui demers este menţinerea monismului ontologic. Lucrarea va analiza atât legătura dintre realitatea ultimă şi alteraţie, cât, mai ales, pe cea dintre fluxul cauzal şi condiţia umană alterată. Va fi scoasă în evidenţă nu doar imixtiunea alteraţiei în registrul fluxului cauzal, ci, mai mult decât atât, rolul de determinant al dinamicii fluxului cauzal pe care îl deţine condiţia alterată.

Altfel spus, se va atrage atenţia asupra eşecului înregistrat de autorii Vijñānavāda în demersul lor. Autorii şcolii au pretins că diviziunea a tot ceea ce există în trei registre reuşeşte o dublă sarcină: menţine monismul, întrucât, la nivelul esenţei, cele trei registre se contopesc într-o unică realitate, şi menţine puritatea desăvârşită a realităţii, întrucât cel de-al treilea registru, cel al alteraţiei, este „expulzat” din registrul realului. Reuşita în acest demers este doar una

parţială; se reuşeşte menţinerea monismului, însă, chiar dacă mai mult într-un mod implicit, trebuie să se accepte o anumită apartenenţă a alteraţiei la realitate, o anumită imixtiune a acesteia în registrul realităţii.

Realitatea ultimă şi fluxul cauzal asociat ei

Relaţia dintre natura desăvârşită, dintre realitatea ultimă, şi natura dependentă, fluxul cauzal, este mai puţin problematică. Autorii şcolii le consideră pe amândouă ca fiind reale, iar aceasta nu afectează cu nimic caracterul pur al realităţii întrucât fluxul cauzal, chiar dacă reprezintă manifestare, nu constituie registrul alterat al manifestării, registrul experienţei umane caracterizate de determinaţie, delimitaţie, înlănţuire şi suferinţă, ci reprezintă o „emanaţie" neutră a realităţii ultime.

Aici, Vijñānavāda vine cu ceva oarecum nou în metafizica indiană, dominată până atunci de tendinţele absolutiste ce opuneau substanţialitatea realităţii ultime oricărei forme de manifestare; Vijñānavāda asociază în chip firesc fluxul cauzal realităţii ultime. Chiar dacă nu merge până într-acolo încât să identifice realitatea ultimă cu fluxul cauzal, totuşi autorii şcolii consideră că realităţii ultime îi este asociat un flux cauzal în totalitate amorf, lipsit de delimitaţie internă, lipsit de orice fel de determinaţie, constituit din entităţi punctiforme, momentane, ce inter-relaţionează în mod cauzal. Această asociere dintre realitatea ultimă şi fluxul cauzal[3] afectează întrucâtva imuabilitatea absolutului prin faptul că este identificat un aspect dinamic al său, dar face un pas înainte înspre susţinerea monismului absolut prin faptul că include „ceva" din manifestare în natura absolută.[4] Prin această asociere, autorii şcolii reuşesc să apropie în mai mare măsură realitatea ultimă pură de condiţia alterată.

Relaţia dintre realitatea constituită din absolut şi fluxul cauzal, pe de o parte, şi alteraţia specifică existenţei umane, pe de altă parte

Lucrarea va acorda însă mai multă atenţie relaţiei dintre registrul realităţii ultime şi cel al fluxului cauzal, pe de o parte, şi condiţia umană alterată, pe de altă parte. Întrucât absolutul laolaltă cu fluxul cauzal constituie realitatea, iar

[3] Discutată în cap. „II.1. Statutul ontologic al fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*".
[4] Vezi capitolul „II.1.1. Existenţa fluxului cauzal şi problema continuităţii dintre absolut şi condiţia înlănţuită"!

condiţia alterată este echivalată irealităţii absolute, această relaţie înseamnă de fapt relaţia dintre realitate şi non-realitate, dintre realitatea pură şi iluzoriul impur.

Autorii şcolii au trebuit să dea seama de relaţia dintre cele două registre reale pure şi registrul iluzoriu impur într-un mod în care să se evite imixtiunea lor însă, totodată fără a se aluneca în dualism, fără ca iluzoriul, irealul, chiar şi desemnat în acest mod peiorativ, să nu ajungă altceva decât realul, să nu îl dedubleze pe acesta.[5] Această problemă reprezintă de fapt doar o formulare particulară a clasicei probleme a răului. Autorii Vijñānavāda nu reuşesc nici ei să găsească o ieşire din paradoxul existenţei răului într-un univers a cărui unică esenţă este considerată a avea un caracter absolut beatific. Lucrarea va arăta că şcoala optează pentru menţinerea unităţii existenţei în defavoarea menţinerii purităţii sale; autorii Vijñānavāda ajung până la urmă să sacrifice puritatea absolută a realităţii pentru a nu o dedubla pe aceasta prin afirmarea existenţei separate a unui registru al înlănţuirii, al alteraţiei. Ei vor fi nevoiţi să accepte atât faptul că realitatea ultimă, natura desăvârşită, prin însuşi statutul său de substrat universal, nu poate fi disociată de niciuna dintre manifestări, inclusiv de cele ce constituie alteraţie, cât şi faptul că în dinamica manifestării, alteraţia este în mod necesar implicată.

În partea I a lucrării, relaţia dintre realitatea ultimă şi alteraţie este discutată în special în capitolul „I.2.3. Imposibilitatea efectuării unei separaţii radicale între absolut şi alteraţie", unde se arată că oricât de mult au încercat autorii şcolii să disocieze absolutul de alteraţie, ei nu au reuşit niciodată aceasta într-un mod satisfăcător. Celelalte capitole din partea I discută despre absolut în relaţie cu manifestarea considerată la modul generic, şi nu în mod special, cu formele alterate ale manifestării; însă bineînţeles că discuţia este relevantă şi pentru relaţia dintre absolut şi alteraţie. În aceste capitole se vor scoate în evidenţă principalele moduri în care absolutul relaţionează cu manifestarea, inclusiv cu forma alterată a acesteia: absolutul reprezintă substratul manifestării, condiţia determinantă a acesteia ş.a.m.d.

Însuşi modul în care este concepută realitatea ultimă, adică în calitate de substrat universal, o relaţionează pe aceasta cu tot ceea ce există, inclusiv cu

[5] Vezi capitolul „I.2.3. Imposibilitatea efectuării unei separaţii radicale între absolut şi alteraţie"!

alteraţia.[6] În plus, absolutul nu este considerat doar în calitate de substrat ontologic, ci, mai mult decât atât, reprezintă acela ce determină întreaga manifestare[7], prin aceasta sugerându-se că raţiunile de a fi ale oricărui tip de manifestare se găsesc la nivelul realităţii ultime.

Partea a II-a a lucrării va expune asupra dinamicii fluxului cauzal, asupra dinamicii manifestării; expunerea va scoate în evidenţă nu doar asocierea necesară dintre manifestare şi alteraţie, dar, chiar mai mult decât atât, dependenţa manifestării de existenţa alteraţiei.

Primele capitole din partea a II-a discută în mai mică măsură despre relaţia fluxului cauzal cu alteraţia; mai degrabă, ele constituie expuneri ale naturii fluxului cauzal şi al modului în care acesta este interpretat în termeni idealişti de către autorii Vijñānavāda.

Capitolul „II.8. Conştiinţa-depozit ca maturizare karmică *(vipāka)* neutră" arată modul în care şcoala a încercat să menţină caracterul pur al fluxului cauzal prin separarea radicală a acestuia de alteraţia specifică existenţei umane. Acest demers nu va avea reuşită, iar expunerea din următoarele două capitole va scoate în evidenţă nu doar prezenţa iminentă a alteraţiei în cadrul dinamicii fluxului cauzal[8], ci, chiar mai mult decât atât, statutul de condiţie a perpetuării manifestării, de forţă propulsoare a acesteia, pe care îl deţine registrul alterat.[9] Registrul alterat este cel responsabil de producerea întipăririlor karmice care, conform Vijñānavādei, sunt responsabile de întrega manifestare; prin aceasta, manifestarea nu poate fi din principiu separată de condiţia alterată.

Partea a III-a tratează despre condiţia umană alterată. Primele patru capitole detaliază în legătură cu în ce constă alteraţia acestui registru; vor fi scoase în evidenţă atât alteraţiile de natură volitivă, de natura perturbaţiilor *(kleśa)*, de natura înclinaţiilor subiective, cât şi cele de natură cognitivă, întregul sistem categorial fiind considerat drept pură ficţiune de către autorii şcolii.

Capitolul „III.4. Registrul conceptual *(parikalpita)* ca mediu al înlănţuirii", în special „III.4.4. Procesul karmic", expune asupra modului în care

[6] Capitolele „I.1.2. Absolutul ca substrat *(dharmadhātu)*", „I.3.2. Interpretarea idealistă a manifestării".
[7] Capitolul „I.2.1. Determinaţia exercitată de absolut asupra manifestării".
[8] Capitolul „II.9. Conştiinţa-depozit şi condiţia individuală alterată".
[9] Capitolul „II.10. Dependenţa registrului conştiinţei-depozit de condiţia individuală alterată".

alteraţia este cea responsabilă de întreaga dinamică a manifestării; budhismul descrie manifestarea şi dinamica ei ca pe un proces karmic, ca pe un proces a cărui condiţie determinantă este experienţa perturbată a fiinţelor umane.

„Influenţa", „fluxul" *(niṣyanda)* **pe care realitatea ultimă îl exercită asupra registrului alterat**

„Fuzionarea" realităţii cu irealitatea, a purităţii cu alteraţia, devine şi mai evidentă atunci când se constată nu doar faptul că realităţii îi este iminentă alteraţia, ci şi că irealitatea este întotdeauna „influenţată" *(niṣ-yand)* de realitate. Alteraţiei îi este inerent un anumit „flux", o anumită „influenţă" *(niṣyanda)* pe care realitatea beatifică şi pură o exercită la nivelul său. Datorită existenţei acestor „infiltraţii", acestor „influenţe", ia naştere, la nivelul registrului alterat, demersul soteriologic prin care alteraţia este anihilată, este reabsorbită în realitatea ultimă. Capitolul „III.6. Condiţia individuală eliberată" arată cum acest demers, odată ce a fost desăvârşit la nivel individual, se continuă la un nivel cosmic. Astfel se scoate în evidenţă chiar un aspect activ al absolutului, care intervine la nivelul alteraţiei pentru a determina anihilarea acesteia, reabsorbţia sa în realitatea care i-a dat naştere.

Capitolul „I.4. Aspectele soteriologice ale realităţii ultime" şi ultimele două capitole din partea a III-a, „III.5. Eliberarea ca demers al gândirii conceptuale" şi „III.6. Condiţia individuală eliberată", au în vedere relaţia dintre registrul absolut şi condiţia alterată, considerată însă din perspectiva condiţiei umane alterate. Alteraţia nu poate fi separată de realitatea ultimă, nu poate fi considerată drept un registru paralel acesteia şi datorită faptului că la nivelul ei există o tendinţă de „reîntoarcere", de reabsorbţie în absolutul care i-a dat naştere. Nu doar că realitatea ultimă conţine în sine potenţialitatea manifestării alteraţiei, dar şi alteraţia conţine o tendinţă către auto-negaţie, către realizarea propriei sale disoluţii în absolut. Prin aceasta, ea se „leagă" de absolut, afectează puritatea desăvârşită a absolutului.

Deşi nu au constituit subiectul principal de investigaţie, lucrarea va atrage atenţia şi asupra câtorva aspecte problematice ale doctrinei şcolii. Vijñānavāda se constituie ca şcoală pe fundalul a două tradiţii filosofice pe care autorii şcolii încearcă să le îmbine: metafizica monist-absolutistă a Mahāyānei primare şi analiza fenomenologică a şcolilor Abhidharma. Nu întotdeauna autorii şcolii au

reuşit să armonizeze foarte bine diversele elemente de doctrină ale celor două tradiţii.

Vijñānavāda preia din ontologia radicală a Mahāyānei primare anumite elemente ce pun probleme în ceea ce priveşte integrarea lor în sistemul şcolii. Este vorba despre tendinţa de a considera întreaga manifestare, inclusiv manifestarea fluxului cauzal, într-o manieră nihilistă.[10]

Deşi se pronunţă ferm împotriva ontologiei nihiliste a Mahāyānei primare şi optează, în ceea ce priveşte statutul fluxului cauzal, pentru o cale de mijloc situată între realitate deplină, substanţialitate, pe de o parte, şi non-existenţă absolută, pe de altă parte, autorii şcolii vor „pendula" în zona intermediară dintre aceste două extreme, apropiindu-se în abordarea lor, uneori chiar foarte mult, când de una dintre ele când de cealaltă.

Teoria despre cei cinci factori omniprezenţi *(sarvatraga)* asociaţi conştiinţei-depozit şi minţii[11], modelul de analiză a conştiinţei ce face apel la dihotomia obiect *(ālambana)* – aspect *(ākāra)*[12] sau teoria despre încetarea totală a manifestării, chiar şi în forma sa purificată,[13] par a fi moşteniri ale filosofiei Hīnayāna acceptate într-un mod poate prea necritic în sistemul filosofic al Vijñānavādei.

Vijñānavāda este uneori inconclusivă chiar şi în ceea ce priveşte articularea unora dintre propriile sale doctrine. Autorii şcolii nu specifică cu prea multă claritate care este condiţia conştiinţelor individuale (mintea – *manas* şi cele şase operaţionale – *pravṛttivijñāna*) atunci când acestea au fost eliberate, nu se pronunţă niciodată în mod explicit asupra raportului dintre conştiinţa fenomenală *(vijñāna)*, ideaţie *(vijñapti)*, şi auto-reflexivitatea absolutului *(prabhāsvaratva)*.

Şcoala a cunoscut, într-o anumită măsură, variaţii în privinţa doctrinei şi a terminologiei. Am punctat aceste variaţii acolo unde era nevoie, însă fără a insista asupra lor.[14] Scopul lucrării nu este atât efectuarea unei analize istorice

---

[10] Capitolele „I.1.1. Realitatea ultimă în Mahāyāna", „II.1. Statutul ontologic al fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*", mai ales „II.1.3. Natura contingentă *(paratantrasvabhāva)* a conştiinţei *(vijñāna)*, a fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*", „II.11.1. Încetarea totală a conştiinţei-depozit ca ideal soteriologic".

[11] Capitolele „II.8.4. Asocierea problematică a conştiinţei-depozit cu cei cinci factori omniprezenţi *(sarvatraga)*" şi „III.1.5. Stările de conştiinţă *(caitta)* asociate minţii".

[12] Capitolul „II.5.2. Obiectul *(ālambana)* şi aspectul *(ākāra)* conştiinţei-depozit".

[13] Capitolul „II.11.1. Încetarea totală a conştiinţei-depozit ca ideal soteriologic".

[14] Vezi capitolele „II.3. Ontologia idealistă", „II.11. Aspecte soteriologice ale conştiinţei-depozit", „III.6.1. Eliberarea minţii *(manas)*"!

asupra doctrinelor şcolii, cât studiul relaţiilor dintre cele trei registre ale existenţei, abstracţie făcându-se de elementele particulare ce vor fi intervenit în expunerea acestor doctrine de-a lungul timpului. Prin aceasta, lucrarea îşi propune o sarcină mai puţin abordată în lucrările de specialitate care, în general, au acceptat aspectele ce ţin de istoria doctrinei.

În general s-a încercat limitarea la sursele indiene ale şcolii, abstracţie făcându-se de dezvoltările pe care Vijñānavāda le va cunoaşte în Tibet, China sau Japonia. Totuşi, apelul la surse tibetane sau chineze a fost indispensabil deoarece o parte din textele şcolii nu au mai supravieţuit în originalul sanskrit, fiind cunoscute doar în traducerile lor în tibetană sau în chineză sau din lucrări cu caracter de compendiu, cum ar fi *Ch'eng-wei-shih-lun* a lui Hiuan-Tsang.

Citatele din lucrări sanskrite au fost traduse direct după versiunea sanskrită; în câteva rânduri am punctat existenţa unei diferenţe între traducerea pasajului în română şi traducerea aceluiaşi pasaj în alte limbi moderne. În cazul lucrărilor păstrate doar în versiuni tibetane sau chineze, traducerea citatelor s-a făcut după traducerile în limbi moderne ale respectivelor lucrări.

Introducere istorică

Cele trei niveluri ale realităţii de-a lungul istoriei metafizicii budhiste

Manifestarea ca flux cauzal nedelimitat *(pratītyasamutpāda)* **şi critica interpretării conceptuale a manifestării**

Unul dintre elementele spre care converg diversele doctrine metafizice susţinute de şcolile budhismului, şi care totodată conferă un anumit specific metafizicii budhiste, este raportarea critică la orice sistem categorial, la orice demers de subsumare conceptuală. Aceasta nu trebuie înţeleasă ca o respingere a fenomenalului în genere, deşi, în mod izolat, filosofia budhistă a luat şi această formă; este vorba doar despre susţinerea caracterului pur subiectiv, lipsit de orice validitate obiectivă, trans-individuală, al sistemelor categoriale cu care operează mintea umană. Altfel, budhismul acordă un anumit grad de realitate manifestării ca flux cauzal; ba chiar, în şcolile cu tentă realistă din Hīnayāna şi în şcoala logicistă Sautrāntika-Yogācāra, acestui registru îi este atribuită realitate ultimă. Însăşi teoria coproducerii condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, teorie universal acceptată în toate şcolile budhismului, are ca obiect manifestarea, modul de apariţie al acesteia. Seria coproducerilor condiţionate consideră manifestarea într-un mod asertiv şi îi afirmă acesteia caracterul condiţionat, interdependent, o înfăţişează ca pe un flux continuu, amorf, la nivelul căruia nu se delimitează nimic.

Budhismul opune interpretarea manifestării ca ceva condiţionat, dependent, adică aşa cum este ea înfăţişată prin seria coproducerilor condiţionate, interpretării sale în mod conceptual, categorial. Conceptul, prin însuşi modul său de operare, care este unul discriminatoriu, separă, izolează anumite elemente de la nivelul manifestării multiplu condiţionate. Prin această separaţie a unei entităţi de ceea ce constituie condiţiile sale se creează iluzia autonomiei ontologice a entităţii separate; aceasta încetează a se mai înfăţişa ca ceva condiţionat, ca un fenomen, şi apare drept o natură proprie *(svabhāva)*, o entitate ce există prin sine. În felul acesta conceptul induce o reprezentare eronată a

manifestării care, în loc să se mai înfăţişeze ca fenomen, se înfăţişează ca existând prin sine, în mod autonom, ca având existenţă proprie. Conceptualizarea reprezintă astfel mai mult decât o simplă formă de manifestare; reprezintă manifestare considerată într-un mod eronat, reprezintă chiar eroare *(viparyāsa, mithyā)*, prin faptul că atribuie manifestării un statut pe care aceasta nu îl are în realitate. Această eroare ontologică este cea care face posibilă înlănţuirea fiinţelor. Odată ce o fiinţă se separă pe sine însăşi la nivelul universal al manifestării, separaţie ce se realizează prin conceptul de „eu” *(aham)*, de „persoană”, de „individ” *(pudgala, ātman)* şi o dată ce, la nivelul fenomenal, sunt identificate o multitudine de obiecte determinate, fiecare dintre acestea având existenţă autonomă, şi relaţiile în care individul astfel creat intră cu aceste obiecte dobândesc, în mod iluzoriu, realitate. Astfel se ajunge ca individul să ajungă înlănţuit în lumea obiectelor pe care altminteri tot el le-a creat.

Din aceste motive critica sistemului categorial are importanţă soteriologică în budhism; toate şcolile vor face din această critică un important instrument prin care se poate accede la eliberare.

Încă de la începuturile sale, plasate în jurul secolului V î.Hr., budhismul a căutat să descopere o cale prin care individul uman să se poată elibera din înlănţuirea la care îl constrângea considerarea manifestării într-o manieră conceptuală. În fazele timpurii ale budhismului, adică în şcoala Hīnayāna, în ceea ce privea demersul de eliberare, accentul cădea asupra unei înţelegeri cât mai adecvate a condiţiei înlănţuite; însă, începând cu momentul apariţiei şcolii Mahāyāna, accentul s-a mutat către însuşi ţelul demersului, şi anume către comprehensiunea, către realizarea într-o manieră cât mai directă a condiţiei eliberate.

Budhismul Hīnayāna

Critica sistemului categorial şi manifestarea ca flux condiţional al factorilor

Budhismul primar, cu toată opoziţia sa faţă de speculaţiile metafizice, operează totuşi acea distincţie ontologică dintre manifestare aşa cum este ea în realitate, adică sub forma unui flux condiţional lipsit de delimitaţie internă, şi manifestarea interpretată categorial, manifestarea instituită dintr-o multiplicitate de obiecte determinate, aşa cum şi-o reprezintă simţul comun. Această temă va

fi unul dintre principalele elemente de doctrină ale majorităţii şcolilor ulterioare ale budhismului. Autorii şcolii se opun într-un mod radical interpretării categoriale a experienţei; orice sistematizare conceptuală, orice structură determinată categorial, este considerată a fi în totalitate lipsită de obiectivitate. Toate categoriile gândirii umane sunt interpretate ca pură fantezie; cel mai mult incriminate sunt conceptele de „persoană” *(pudgala)*, de „sine individual” *(ātman)*, deoarece pe baza entităţilor iluzorii pe care le instaurează aceste categorii se constituie starea de înlănţuire. Însă nu doar acestea sunt reduse la statutul de imaginaţie ci, deopotrivă, orice alt concept ce dă structura obişnuită a experienţei. Obiectele experienţei obişnuite, cum ar fi „car” ş.a.m.d. sunt doar construcţii ale subiectivităţii umane care se suprapun peste o experienţă constituită doar din apariţii discrete şi momentane ale aşa-numiţilor „factori” *(dharma)*.

„Factorii” înşişi nu constituie o categorie aparte a gândirii umane, ci doar o denumire căreia nu îi corespunde niciun sens empiric determinat şi prin care se face referire la entităţile momentane, condiţionate, separate, distincte de tot ceea ce înseamnă reprezentare a gândirii umane, entităţi din care este constituită, în mod real, experienţa. Caracteristic termenului „factor” *(dharma)* este faptul că funcţia sa referenţială se efectuează fără a imputa vreo natură proprie determinată entităţilor la care acest termen trimite. Cuvântul trimite la ceva, fără însă a specifica în mod conceptual ce anume este acel ceva. Tot ceea ce se afirmă despre factori *(dharma)* este faptul că ei sunt acele entităţi momentane lipsite de identitate determinată şi aflate în înlănţuire cauzală; înlănţuirea factorilor, fluxul lor continuu constituie seria coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*.

Această distincţie ontologică pe care Hīnayāna o trasează la nivelul experienţei se va perpetua şi în şcolile Mahāyānei; o oarecare excepţie fac textele timpurii ale Mahāyānei, care par mai degrabă să opteze pentru o respingere în bloc a tot ceea ce constituie manifestare. Această distincţie instituie o interpretare, considerată a fi cea „corectă”, a manifestării şi care o înfăţişează pe aceasta ca un flux cauzal de factori *(dharma)* lipsiţi de identitate determinată, şi o interpretare considerată a fi în totalitate eronată, considerată a fi doar fantezie a intelectului uman, care înfăţişează manifestarea sub forma unei multiplicităţi de obiecte determinate categorial. Această interpretare reprezintă perspectiva simţului comun, perspectiva pre-filosofică la care aderă, în mod obişnuit,

fiinţele umane. Totodată, această interpretare eronată a manifestării este cea pe baza căreia se constituie condiţia înlănţuită a fiinţei umane.

Calea soteriologică a Hīnayānei ca analiză fenomenologică a registrului experienţei umane

Hīnayāna era preocupată de a găsi, la nivelul experienţei umane, o cale care ar fi dus către forme tot mai purificate de existenţă şi, în final, la extincţia absolută a persoanei practicante. Analiza fenomenelor psihologice viza descoperirea mecanismelor de funcţionare ale acestora în vederea suprimării graduale a activităţii lor. Deoarece orice act psihic era considerat drept înlănţuire, analiza lui avea drept scop o anihilare ulterioară a acestuia.

Practica Hīnayāna viza obţinerea stării de vid absolut însă calea către această stare era una ce ţinea de registrul uman alterat. Vidul era starea ultimă la care se ajungea printr-o succesiune de stări alterate din ce în ce mai rafinate. Deoarece calea către vid ţinea de condiţia umană alterată, filosofii Hīnayāna aveau drept principală preocupare studierea mecanismelor psihice în vederea creării condiţiilor cele mai favorabile pentru actualizarea, producerea unor stări cât mai pure.[1] Astfel că această filosofie avea drept obiect de investigaţie multiplicitatea fenomenelor psihice; starea de vid absolut era cea vizată însă la ea nu se făcea referinţă decât ca ţel ultim, ca limită finală a unui drum altminteri desfăşurat la nivelul fenomenal. De aici caracterul pluralist, fenomenal, realist al filosofiei Hīnayāna.

Agnosticismul metafizic profesat de autorii Hīnayāna

O consecinţă importantă a acestui mod de abordare filosofică este agnosticismul metafizic profesat de autorii Hīnayāna. Pentru aceştia, orice formă a vieţii însemna suferinţă şi prin aceasta anihilarea ei era de dorit. Anihilarea activităţii psihice ar fi dus la o stare de vacuitate care însemna întâi de toate absenţa suferinţei. În Hīnayāna Nirvāṇa reprezintă în primul rând absenţa suferinţei, iar aceasta o face îndeajuns de dezirabilă. Cum Hīnayāna era centrată în mod predominant asupra căii către Nirvāṇa, care este văzută doar ca un scop

[1] Bhikkhu Bodhi 1993:4 defineşte filosofia Abhidharma ca „psihologie fenomenologică".

final, speculaţiile asupra acestei stări nu merg prea departe, mai ales în ceea ce priveşte aspectul ontologic.

Dată fiind preocuparea predominantă pentru anihilarea suferinţei cauzate de mecanismele psihice, pentru autorii Hīnayāna era suficient să se ştie faptul că Nirvāṇa, starea de vid reprezenta absenţa suferinţei. Eventualele speculaţii metafizice referitoare la un alt nivel al realităţii, care s-ar revela atunci când nivelul fenomenal este anihilat, sunt, de regulă, evitate în textele Hīnayāna. Totuşi există anumite indicii, cum ar fi folosirea sporadică a unor termeni ca *„paramātman”* („sinele suprem”, considerat ca ceva distinct de sinele individual, ceva care există dincolo de registrul căruia îi aparţine sinele individual) în corpusul *Nikāya*, cum că Hīnayāna cel puţin nu ar respinge existenţa unui nivel trans-fenomenal al realităţii.[2]

Chiar dacă Hīnayāna nu respinge existenţa absolutului, existenţa unui eventual principiu, este cât se poate de cert că respinge preocupările filosofice legate de acest absolut, respinge existenţa vreunei relevanţe soteriologice a acestor preocupări, considerate drept un exerciţiu gratuit al gândirii. Motivul pentru care se adoptă această atitudine este mai degrabă unul pragmatic decât unul teoretic iar aceasta se poate observa încă din predicile lui Buddha.

[2] Edgerton 1959:83-85 încearcă să ducă mai departe o idee propusă de Van Glasenapp, şi anume aceea că atitudinea agnostică şi antimetafizică a lui Buddha nu ar fi fost decât un „subterfugiu pedagogic” al acestuia. Conform lui Edgerton doctrina religioasă a lui Buddha, într-adevăr, nu depinde de adoptarea unui anumit sistem metafizic; de aceea Buddha ar fi încercat disocierea lor, mai ales în cadrul discuţiilor cu interlocutori insuficient pregătiţi din punct de vedere filosofic. În alte contexte însă, conform lui Edgerton, Buddha ar opta în mod explicit pentru o metafizică absolutistă.

Radhakrishnan 1926:170, discutând problema afirmării existenţei absolutului în canonul Hīnayāna, identifică câteva pasaje în care, conform lui, Buddha ar susţine în mod explicit existenţa unei realităţi ultime. El oferă şi câteva explicaţii, în general de tip istoric, asupra modului în care Hīnayāna a ajuns să fie considerată drept o filosofie ce neagă existenţa unui absolut.

Chaudhary 1994:16-23 explică atitudinea metafizică agnostică a lui Buddha pe baza caracterului existenţial al filosofiei sale.

Sharma 1994:157-158 face o expunere asupra principalilor termeni prin care este descrisă condiţia de Nirvāṇa în literatura Hīnayāna. Deşi în descrierea stării de Nirvāṇa predomină termenii negativi, există şi numeroşi termeni ce sugerează o dimensiune pozitivă transcendentă a acestei stări (de ex. „*dhruva*” – „permanent”, „*akkhana*” – „indestructibil”, „*anupameya*” – „de necomparat” ş.a.m.d.).

Există, în *Majjhima-nikāya*, I.426-432, o faimoasă poveste despre un om rănit de o săgeată otrăvită, simbol al persoanei înlănţuite în lumea fenomenală *(saṃsāra)*. Buddha arată că, dacă cel rănit, în loc de a încerca cât mai repede cu putinţă să îşi scoată acea săgeată, să îi îndepărteze efectele nocive, ar începe să îşi pună întrebări referitoare la originea acelei săgeţi, la omul care a tras-o, la casta, culoarea, caracterul acelei persoane, nu doar că nu ar reuşi să găsească răspunsuri la întrebările ridicate, dar ar pierde şi şansa de a se vindeca de efectele nocive ale săgeţii otrăvite. Sugestia este aceea că înlănţuirea lumească şi efectele ei nocive, aducătoare de suferinţă, constituie o problemă suficient de certă şi de importantă pentru a se impune căutarea unei soluţii. Eventualele întrebări referitoare la cauza ultimă a acestei înlănţuiri nu doar că păreau să nu fie relevante pentru soluţionarea problemei, dar chiar se considera că obstrucţionau, întârziau demersul de eliberare, şi astfel era ferm recomandată evitarea lor. Astfel că atitudinea anti-metafizică a budhismului primar pare să aibă mai degrabă raţiuni de ordin pragmatic decât de ordin teoretic.

Buddha respinge introducerea unor categorii metafizice, ce transcend empiricul, în practica religioasă pe motiv că o cale ce ar face apel la categorii transcendente ar deveni, prin acest apel la transcendenţă, inaccesibilă individului uman înlănţuit la nivelul empiricului. Chiar dacă aceste categorii nu ar fi întrutotul lipsite de sens, ele ar fi totuşi inaccesibile unei fiinţe obişnuite, ori calea propusă de Buddha se adresează tocmai unor astfel de fiinţe; cei eliberaţi, care ar putea înţelege astfel de categorii, nu au nevoie de cale şi, prin aceasta, o cale ce face apel la categorii ce transcend empiricul îşi pierde în totalitate rostul. Buddha ilustrează situaţia unei căi ce face apel la transcendenţă prin situaţia hilară în care cineva ar fi îndrăgostit de cea mai frumoasă fată din ţară, ar considera că împlinirea vieţii sale este posibilă doar alături de ea, însă nu ar şti cine anume este această persoană. Sugestia este aceea că, pentru a găsi împlinirea, atât în plan religios cât şi în domenii mai profane, nu trebuie să se facă apel la elemente inaccesibile propriei experienţe. Dacă în plan afectiv cea mai frumoasă fată din ţară este un astfel de element, în plan religios, absolutul, înfăţişat ca Brahman sau în orice alt fel, constituie un element ce transcende capacităţile cognitive umane şi care, prin aceasta, face calea ce implică un astfel de element de nerealizat. Oricât de înalt ar fi idealul celei mai frumoase fete din ţară, el nu poate deveni o soluţie pentru a asigura fericirea cuiva. Tot astfel,

idealul dizolvării într-o beatitudine ultimă, într-un absolut ce există în mod necesar, este fără doar şi poate unul foarte nobil însă problemele legate chiar şi de a înţelege în ce anume constă un astfel de ideal îl fac de nerealizat.[3]

Există însă şi anumite motivaţii epistemice care justifică adoptarea unei astfel de atitudini. Buddha a refuzat să răspundă la întrebările de tip metafizic, considerându-le ca „întrebări nedeterminate/nedecise” *(avyākṛta praśna)*.[4] Caracterul lor nedeterminat consta probabil atât în lipsa oricărei importanţe în plan soteriologic cât şi în imposibilitatea de a răspunde la ele făcând apel la capacităţile cognitive destul de limitate ale unui individ uman.

„O, Vaccha, a avea o opinie potrivit căreia universul este etern sau una cum că universul nu este etern înseamnă să recurgi la opinii speculative; ele sunt un hăţiş de opinii, un deşert de opinii, un circ de opinii, o vânzoleală de opinii, un lanţ de opinii, care sunt însoţite de tristeţe, de mâhnire, de necazuri, de durere, dar care nu duc la dezgust, nici la detaşare, nici la extincţie, nici la linişte, nici la cunoaştere, nici la înţelepciunea desăvârşită, nici la Nibbāna.”[5]

Din toate acestea a rezultat o atitudine metafizică cel puţin agnostică a budhismului primar, care, în general, a evitat speculaţiile trans-empirice referitoare la statutul realităţii fenomenale sau la cel al stării de Nirvāṇa.[6] Fenomenalul era considerat doar sub aspectele sale empirice, principalele trei atribute care îi sunt atribuite în Hīnayāna fiind impermanenţa *(anicca)*, caracterul dureros *(dukkha)* şi lipsa sinelui *(anatta)*. [7] Nirvāṇa era concepută printr-o raportare negativă la empiric; era considerată în principal sub aspectul său de *„niḥ-vāna”* („stins”, „liniştit”, „încetat”)[8] iar această trăsătură era

---

[3] Vezi *Dīgha-nikāya*, XXIV, *Pāṭika-suttanta*, Rhys-Davids 2000:7-32 (vol. III) pentru una dintre cele mai elaborate discuţii pe această temă în canonul Hīnayāna.

[4] Pasaje din canonul Hīnayāna care discută despre „întrebările nedeterminate” *(avyākṛtapraśna)*: *Māluṅkyāputta-sutta*, *Majjhima-Nikāya*, 63 în Warren 1995:117-122, *Aggivacchagotta-sutta, Majjhima-Nikāya*, 72 în Warren 1995:123-128.

Vezi şi Sharma 1994:141-142!

[5] *Majjhima-nikāya*, I.483 apud. Delumeau (1996); *„nibbāna*” este echivalentul pālī pentru *„nirvāṇa”*.

[6] Pentru atitudinea antimetafizică a lui Buddha şi pentru interpretarea ulterioară a acestei atitudini de către autorii Mādhyamika, vezi Singh 1995:49-51 şi 60-77!

[7] *Majjhima-nikāya*, I.228, *Saṃyutta-nikāya*, III.133, IV. 401, *Aṅguttara-nikāya*, I.286, *Dhammapada*, 272-279.

[8] Vezi Monier-Williams 1997:557, col 3.

suficientă pentru a o institui drept scopul ultim al practicii religioase. Suprimarea întregii activităţi psihice aducea cu sine suprimarea suferinţei *(duḥkha)* şi acesta era un motiv suficient pentru a fi urmărită realizarea sa.

O eventuală dimensiune pozitivă a stării de Nirvāṇa, o eventuală dimensiune trans-fenomenală care s-ar fi revelat atunci când vălul fenomenal este în totalitate înlăturat se situa în afara preocupărilor filosofilor Hīnayāna.

Elaborarea excesivă a analizei fenomenologice în Hīnayāna

O consecinţă importantă a abordării psihologic-fenomenaliste a filosofilor Hīnayāna a fost aceea a elaborării excesive a analizei fenomenologice. Aceasta este o consecinţă mai degrabă accidentală a modului lor de filosofare însă este foarte probabil ca ea să fi jucat un rol important în apariţia filosofiei moniste a Mahāyānei. Deseori autorii Mahāyāna resping cu fermitate analiza fenomenologică devenită excesiv de complicată a filosofilor Hīnayāna. Analiza fenomenelor psihologice, care viza favorizarea producerii unor forme tot mai purificate de trăire şi, în final, a vidului, a ajuns la un asemenea nivel de complexitate încât ea însăşi a devenit o povară, un obstacol pentru practicant. Eliberarea de conţinuturile minţii urma să se realizeze prin însuşirea acestei analize, prin aplicarea ei însă, cu timpul, extrem de complexa analiză psihologică a Abhidharmei a devenit ea însăşi o piedică serioasă către realizarea stării de vid mental.[9]

Majoritatea tratatelor Abhidharma conţin chiar şi mii de clasificări care devin ele însele factori ce impurifică conştiinţa practicantului şi îl împiedică să obţină eliberarea. Se ajunsese la o situaţie în care practicantul stagna, era prins în calea care, în loc de a-l conduce la eliberare, mai degrabă adaugă un nou tip de înlănţuire.

„Aşa cum un om cărat de un torent de apă ar putea muri de sete *(tṛṣṇā)*, tot astfel cei învăţaţi *(paṭhaṃta)*, datorită setei după multă doctrină *(bahudharma)*, intrând într-un torent de doctrine *(dharmārṇava)*, se rătăcesc şi decad."[10]

---

[9] Pentru dezvoltarea excesivă a analizei categoriale în Abhidharma, vezi Eliade 1992:218!

[10] *„yathā manuṣyo udakārṇavena uhyaṃti tṛṣṇāya kareya kālam/*
tathā paṭhaṃtā bahudharmatṛṣṇayā dharmāvarṇavasthāmi vrajaṃty apāyaṃ//"
Kāśyapaparivarta-sūtra, 128, von Stael-Holstein 1926:183.

Situaţia era destul de gravă deoarece scopul practicii, starea de Nirvāṇa, era tratat într-un mod minimal iar calea către Nirvāṇa devenise principala focalizare însă prin aceasta ea se îndepărta de la scopul ei, adică realizarea stării de vid. Calea către vid devenise ea însăşi unul dintre factorii cel mai greu de eliminat în vederea desăvârşirii stării de vid. Unul dintre principalele obstacole către realizarea vidului era, în mod paradoxal, însăşi calea, instrumentul prin care se intenţiona accederea la această stare.

Budhismul Mahāyāna

Vacuitatea manifestării, atât a registrului conceptualizat cât şi a registrului fluxului cauzal, şi propovăduirea realităţii ultime

Este dificil, din punct de vedere istoric, de trasat originile Mahāyānei însă, indiferent care au fost cauzele principale ce au provocat apariţia sa, este cert faptul că una dintre principalele preocupări ale autorilor Mahāyāna este aceea de a inversa raportul dintre atenţia acordată ţelului soteriologic, stării de vid, şi cea acordată căii. [11] Prin aceasta se încerca ieşirea din starea de criză în care intrase Hīnayāna. Mahāyāna este interesată în primul rând de expunerea vacuităţii universale, atât în forma sa negativă, de absenţă a naturii proprii *(svabhāva)* în toate manifestările, cât şi în nou descoperita formă pozitivă, de condiţie absolută, principială, de realitate ultimă *(dharmadhātu, tathāgata-garbha)*. Calea către vacuitate este tratată în mai mică măsură şi constă în primul rând tocmai în relevarea directă a vacuităţii tuturor fenomenelor şi în afirmarea existenţei principiului pur *(śuddha)* ca substrat *(dhātu)* al manifes-tărilor iluzorii. [12]

[11] Dutt 1930:101 atrage atenţia asupra a ceea ce el consideră a fi una dintre diferenţele esenţiale dintre Hīnayāna şi Mahāyāna, şi anume faptul că în Hīnayāna interesul ultim era direcţionat asupra celor patru nobile adevăruri *(āryasatya)* despre suferinţă şi asupra înţelegerii etapelor seriei coproducerilor condiţionate *(pratītyasa-mutpāda)*, pe când în Mahāyāna nu înţelegerea a ceva ce ţine de fenomenal este esenţială, ci realizarea vacuităţii *(śūnyatā)* aflată dincolo de fenomenal.

[12] Obermiller 1932:15 arată că în Mahāyāna primară realizarea *(abhisamaya)* absolutului este considerată atât ideal soteriologic cât şi cale soteriologică.

Calea către starea de vid nu mai este atât o succesiune de etape fenomenale cât, mai degrabă, una directă, în care manifestările fenomenale iluzorii sunt raportate direct la absolut, la substratul lor.

Vacuitatea *(śūnyatā)* devine în acest mod principalul subiect profesat în filosofia Mahāyāna. Realizarea vacuităţii devine atât ţelul practicii cât şi practica însăşi. Mahāyāna renunţă la o cale progresivă, ce parcurge în mod succesiv diversele stări înlănţuite însă din ce în ce mai purificate, şi propovăduieşte în mod direct vidul, vacuitatea tuturor fenomenelor.

Dat fiind faptul că preocuparea dominantă a filosofiei Mahāyāna devine starea de vacuitate, aceasta nu mai este tratată într-un mod minimal, cum se întâmpla în Hīnayāna, ci este abordată în bună măsură chiar şi dintr-o perspectivă speculativ-metafizică. Astfel că vacuitatea dobândeşte, pe lângă dimensiunea negativă, de vid fenomenal, pe care o avea şi în Hīnayāna, şi o nouă dimensiune pozitivă, de existenţă absolută, de substrat, de principiu al manifestării. Starea de vid fenomenal înseamnă nu doar încetarea suferinţei, ci deopotrivă face posibil accesul la realitatea ultimă, experienţa directă a absolutului *(dharmadhātu, tathāgatagarbha)*.

Absolutul este deopotrivă realitatea ultimă din punct de vedere ontologic cât şi realizarea ultimă din perspectivă soteriologică. Astfel că propovăduirea absolutului reprezintă, pentru Mahāyāna, atât ontologie, metafizică, cât şi etică, practică soteriologică. Calea propovăduită de Mahāyāna nu mai este atât o succesiune de etape fenomenale cât accederea directă la absolut realizată prin înţelegerea directă a non-substanţialităţii tuturor fenomenelor. Astfel că vacuitatea universală *(śūnyatā)*, aplicată tuturor factorilor *(dharma)*, şi expunerea referitoare la substratul lor *(dharmadhātu)* existent în mod necesar reprezintă principalele teme ale budhismului Mahāyāna şi în ele este condensată atât metafizica şcolii cât şi soteriologia sa.

Abordarea fenomenalului în Mahāyāna timpurie este cât se poate de nihilistă, în sensul că întregul registru al manifestării pare să fie redus la vid. Mahāyāna timpurie respinge în mod egal, calificându-le deopotrivă drept iluzie, drept contingent, atât experienţa subiectivă ce ia formă conceptualizată, ce este reprezentată sub forma schematismului categorial, cât şi experienţa fluxului cauzal. Mahāyāna timpurie pune în opoziţie substanţialitatea realităţii ultime atât cu registrul conceptual, cu registrul experienţei umane, cât şi cu registrul

fluxului cauzal. Dacă majoritatea şcolilor budhiste pun în centrul sistemului lor filosofic opoziţia dintre fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)* şi conceptualizare, filosofia Mahāyānei timpurii se centrează mai degrabă în jurul opoziţiei dintre substanţialitatea absolutului şi non-substanţialitatea manifestării, fie ea ca flux cauzal, fie sub forma conceptualizării.

Ceea ce constituie principala distincţie dintre Hīnayāna şi Mahāyāna este probabil opoziţia dintre abordarea pluralistă, realistă, centrată asupra investigării diversităţii fenomenelor psihologice, ce caracterizează şcolile Hīnayānei, şi abordarea monistă, absolutistă a şcolilor Mahāyānei.

Statutul de „contracarant" *(pratipakṣa)* **al doctrinei Mahāyānei şi absenţa vreunei relevanţe cognitive a sa**

Totuşi Mahāyāna nu a fost niciodată pe deplin consecventă cu această tipologie filosofică ce constă în respingerea directă a tuturor fenomenelor şi în propovăduirea directă a realităţii ultime, excepţie făcând şcoala Mādhyamika. În rest, autorii Mahāyānei nu se limitează la a expune caracterul iluzoriu *(māyo-pama)*, vid *(śūnya)*, al fenomenelor în opoziţie cu substanţialitatea absolutului ce se găseşte dincolo de orice fenomen, ci efectuează şi investigaţii ale registrului alterat. Aceste observaţii ajung chiar să se dezvolte în expuneri mai sistematice odată cu trecerea timpului. Aceste sistematizări nu sunt prezentate atât ca adevăruri de esenţă, ca diviziuni categoriale esenţiale, ci doar ca având un statut instrumental, drept construcţii ce pot avea o anumită validitate şi o anumită utilitate pentru cel aflat în căutarea eliberării, dar care nu îşi menţin validitatea şi la nivelul condiţiei eliberate.

Mahāyāna chiar consacră termenul de „contracarant", de „antidot" *(prati-pakṣa)*, ca designator al statutului propriei sale doctrine. Aceasta reprezintă un ansamblu de construcţii conceptuale, însă valoarea sa nu este una cognitivă, ci, mai degrabă, una terapeutică, ce constă din aceea că anihilează anumite erori pe baza cărora se constituie condiţia înlănţuită. Doctrina astfel formulată de autorii Mahāyāna îşi menţine valabilitatea doar atâta timp cât fiinţa umană este afectată de un anumit tip de înlănţuire.

Textele *Prajñāpāramitā* şi restul textelor timpurii ale Mahāyānei conţin astfel de sistematizări şi de speculaţii asupra registrului uman alterat, insistându-se însă întotdeauna asupra caracterului provizoriu, non-esenţial al lor. Dintre

acestea, în timp, unele devin chiar teorii clasice: teoria despre cele zece etape ale căii unui Bodhisattva *(bodhisattvabhūmi)*, cea despre cultivarea perfecţiunilor *(pāramitā)*, cea despre cele trei planuri de existenţă *(tridhātu)* etc.

În Mahāyāna, doar şcoala Mādhyamika a adoptat o atitudine de respingere radicală a conceptualului, refuzând validitatea sau utilitatea oricărei forme de sistematizare conceptuală. În rest, majoritatea şcolilor şi textelor Mahāyāna au propus, alături de expunerea referitoare la absolut, şi diverse sistematizări, diverse teorii referitoare la registrul alterat, chiar dacă întotdeauna ele au fost prezentate doar ca având o validitate provizorie şi ca fiind fundamentate nu atât pe baza unei valori de adevăr, pe baza existenţei unei relaţii de corespondenţă între ele şi un nivel obiectiv al existenţei, ci doar pe baza eficacităţii de care ar putea da ele dovadă în cadrul procesului de eliberare.

Şcoala Mādhyamika

Afirmarea existenţei absolutului şi a fluxului cauzal

Şcoala Mādhyamika, ce se constituie în jurul secolului II d.Hr., se individualizează nu atât printr-o metafizică specifică, cât mai ales prin metoda de care se foloseşte pentru a justifica sistemul metafizic propus de textele timpurii ale Mahāyānei, mai ales de cele din corpusul *Prajñāpāramitā*. Deşi interpretarea doctrinei şcolii ca fiind o formă extremă de nihilism este frecvent întâlnită chiar şi la autorii budhişti clasici, care deseori polemizează împotriva acestui pretins nihilism al filosofiei Mādhyamika, interpretarea nihilistă a textelor şcolii este departe de a fi cea corectă. Mādhyamika respinge cu fermitate obiectivitatea oricărei construcţii intelectuale, a oricărei reprezentări conceptuale, a oricărei subsumări categoriale. Însă critica extrem de radicală ce poate fi întâlnită în textele şcolii, oricât ar fi ea de intensă, nu depăşeşte registrul experienţei conceptualizate. Autorii şcolii acceptă existenţa absolutului *(dharmadhātu)*, iar în privinţa manifestării nu cad într-o extremă a non-existenţei absolute, după cum li se impută în mod frecvent de către exegeţi, ci acceptă un anumit nivel de realitate al fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*. Ceea ce autorii şcolii resping atunci când este vorba despre absolut sau despre manifestare este încercarea de a le atribui acestora reprezentări conceptuale.

Respingerea radicală a conceptualizării

Autorii budhişti au remarcat încă din perioada elaborării scrierilor Hīnayāna tendinţa către reificare a limbajului, a discriminării categoriale. Altfel spus, sensul determinat al unui cuvânt, al unui concept, creează iluzia existenţei unei entităţi autonome, definite, care se conformează descrierii pe care o efectuează conceptul în cauză. Pornind de la această observaţie şi dovedind o consecvenţă sporită faţă de ea, autorii Mādhyamika sesizează că tendinţa reificatoare a limbajului contravine atât aplicării sale pentru referirea la realitatea ultimă (care are existenţă autonomă însă este lipsită de determinaţie, de discriminare, de separaţia pe care o induce limbajul) cât şi aplicării sale pentru referirea la manifestare. Manifestarea există sub forma unui flux cauzal *(pratītyasamutpāda)* la nivelul căruia nimic nu poate fi izolat, nimic nu există în mod independent, nimic nu are natură proprie. Limbajul devine astfel lipsit de orice posibilă contraparte obiectivă şi, prin aceasta, este asimilat fanteziei, imaginaţiei, subiectivului.

Din aceste motive Mādhyamika se opune oricărei subsumări categoriale, oricărei formulări conceptuale, fie că acestea au ca referinţă absolutul, fie că intenţionează să se refere la fluxul manifestării.

Mādhyamika adoptă o atitudine de respingere radicală a realităţii convenţionale *(saṃvṛti satya)*, a experienţei umane, ce se înfăţişează sub formă categorială. Adevărul sau realitatea convenţională sunt abandonate în mod direct şi nu prin etape succesive. O eventuală respingere prin etape successive ar face apel la construcţii conceptuale şi, prin aceasta, Mādhyamika nu ar mai fi consecventă cu propria sa metodă. Orice formă a cunoaşterii discriminatorii, a cunoaşterii intelectuale, este văzută nu atât prin prisma unei eventuale eficienţe pe care ar avea-o în vederea actualizării eliberării ci, mai degrabă, ca pură imaginaţie, discriminare iluzorie care ocultează realitatea ultimă *(paramārtha)* şi care astfel trebuie anihilată. Sensul literal al termenului „*saṃvṛti*”, tradus de obicei prin „convenţional”, „fenomenal”, este acela de „învăluire”, „acoperire”, sensul rădăcinii „*vṛ*” fiind acela de „a acoperi”. Mādhyamika preia toate implicaţiile acestei interpretări şi prin aceasta consideră nivelul convenţional doar sub acest aspect de acoperire, de ocultare a realităţii ultime.

Astfel că respingerea într-o manieră directă a acestui registru constituie cea mai importantă parte a filosofiei Mādhyamika. Modalitatea de raţionament

este reducerea la absurd *(prasaṅgavāda)*, prin care se dovedeşte că oricare dintre formele manifestării nu poate constitui o realitate de sine-stătătoare deoarece, în mod egal, este posibilă negaţia, contradicţia sa. Mādhyamika demonstrează că orice teză *(pratijñā, dṛṣṭi)* are temeiuri obiective în aceeaşi măsură ca şi negaţia sa şi astfel opţiunea pentru o anumită teză nu poate constitui decât un act al imaginaţiei, lipsit de orice raţiune obiectivă. Presupunând că există o realitate caracterizată de tezele, de descrierile pe care fiinţele umane le efectuează în mod curent, Mādhyamika demonstrează că acestă eventuală realitate este caracterizată şi de contradicţia acestora şi astfel ea devine o „realitate contradictorie” *(pratibandhasatya)* care nu poate avea caracterul real şi determinat ce îi este atribuit în mod curent. Aşadar, niciuna dintre descrierile curente, niciunul dintre conceptele folosite în mod curent nu au vreo contraparte reală, ci toate reprezintă pură imaginaţie care împiedică accesul la nivelul ultim al realităţii.

Filosofii Mādhyamika demonstrează imposibilitatea existenţei unei realităţi care să se conformeze cunoaşterii umane. Înseşi conceptele fundamentale ale cunoaşterii umane, cum ar fi „condiţie cauzală” *(pratyaya)*, „mişcare” *(gati)*, „cunoaştere” *(pramā)*, „mijloace ale cunoaşterii” *(pramāṇa)* nu pot avea corespondente în realitate, care să se conformeze sensului lor şi prin acesta ele nu sunt mai mult decât pură imaginaţie.

Mādhyamika propune astfel o atitudine ontologică radicală, în conformitate cu care orice formă de construcţie conceptuală, de discriminare categorială, este respinsă ca ţinând de adevărul convenţional lipsit de vreun temei obiectiv. Cunoaşterea discursivă nu poate trece dincolo de nivelul simplei imaginaţii. Cunoaşterea discursivă, manifestarea fenomenală este respinsă în mod direct întotdeauna şi nu este acceptată nici măcar în mod provizoriu, cu titlu instrumental.

Şcoala Vijñānavāda

Vijñānavāda apare ca şcoală sistematic constituită în secolul IV, deşi doctrina şcolii este anticipată în texte mai vechi.

Doctrina şcolii are ca reper fundamental teoria celor trei naturi proprii *(trisvabhāva)*, care ierarhizează întregul univers pe trei niveluri de realitate: cel

al realităţii absolute, cel al existenţei condiţionate şi cel al non-existenţei absolute. Un alt element specific şcolii este interpretarea registrului existenţei condiţionate şi cel al non-existenţei absolute, adică a celor două registre ale manifestării, în termeni idealişti, în termeni de „ideaţie” *(vijñapti)*, de „conştiinţă” *(vijñāna)*.

Cele trei niveluri ale realităţii

În ceea ce priveşte teoria existenţei, strict vorbind, Vijñānavāda nu aduce nimic nou în filosofia budhistă, ci doar pune într-o formă matură, dă o formulare explicită unor tendinţe ce pot fi întâlnite în Mahāyāna încă din perioada sa de început. Ontologia Vijñānavādei distinge într-un mod cât se poate de explicit trei niveluri de realitate. Întâi de toate, Vijñānavāda acceptă existenţa ultimă a unei unice realităţi absolute (*parinișpannasvabhāva* – natura proprie desăvârşită) căreia, din punct de vedere ontologic, îi sunt subordonate toate celelalte niveluri ale existenţei.

Manifestarea este structurată pe două niveluri de realitate: cel al fluxului cauzal amorf, lipsit de delimitare, într-o terminologie Vijñānavāda, „natura dependentă” *(paratantrasvabhāva)* şi cel al manifestării structurată conceptual, al manifestării înfăţişate ca o multitudine de obiecte determinate („natura concepută” – *parikalpitasvabhāva*). Fluxului cauzal, naturii dependente, autorii Vijñānavāda îi atribuie un anumit nivel de realitate, chiar dacă este vorba doar despre o realitate contingentă, ce nu are aceeaşi demnitate ontologică cu substanţialitatea realităţii ultime. În schimb, manifestarea structurată categorial este considerată a fi doar iluzie a subiectului ce o experimentează astfel, este considerată drept „non-existenţă absolută” *(atyanta abhāva)*.

Deşi terminologia în care Vijñānavāda expune teoria despre cele trei niveluri ale realităţii este novatoare, nu acelaşi lucru se poate susţine şi despre conţinutul însuşi al teoriei, care este prefigurat chiar şi în textele Hīnayānei. Acestea discută în mod explicit despre registrul fluxului cauzal şi despre cel al conceptualizării, iar în privinţa realităţii ultime, chiar dacă în mod explicit se adoptă o atitudine agnostică, unele pasaje sugerează că măcar simpla existenţă a unui astfel de registru ar fi totuşi indicată. Mahāyāna timpurie accentuează registrul realităţii ultime, a cărui substanţialitate este pusă în opoziţie cu caracterul non-substanţial al întregii manifestări. Chiar dacă manifestarea este în

întregime respinsă în această etapă a budhismului, există indicii cum că la nivelul ei ar fi totuşi distinse un nivel al fluxului condiţional şi unul al entităţilor delimitate instituite prin concept.[13] De asemenea, Mādhyamika identifică în mod explicit aceste trei registre, chiar dacă lucrările şcolii au preponderent forma unei critici radicale a registrului conceptualizării.

Ceea ce constituie un element specific al filosofiei Vijñānavāda este atenţia sporită pe care o acordă manifestării fluxului cauzal precum şi interpretarea acestui registru în termeni de „ideaţie" *(vijñapti)*, de „conştiinţă" *(vijñāna)*. Fluxului cauzal, conştiinţei, îi este atribuit un anumit nivel de realitate, chiar dacă doar unul relativ, şi, prin aceasta, şcoala se dezice în mod explicit de tendinţele de a reduce manifestarea la non-existenţă absolută, tendinţe ce puteau fi întâlnite în textele timpurii ale Mahāyānei.

Conştiinţa *(vijñāna)*, ideaţia *(vijñapti)* reprezintă, pentru autorii Vijñānavāda, ceea ce reprezintă seria coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)* pentru autorii Mādhyamika, adică flux cauzal neafectat de iluzia autonomiei ontologice, de iluzia naturii proprii pe care o induce conceptul.

Interpretarea idealistă a manifestării

Foarte importantă pentru explicarea genezei şcolii Vijñānavāda este discuţia despre manifestare în termeni idealişti, în termeni de tip cognitiv, discuţie ce poate fi întâlnită în textele timpurii ale Mahāyānei. Astfel, toate manifestările sunt considerate drept „discriminare" *(vikalpa)*, „construcţie mentală", „imaginaţie" *(parikalpa, saṃkalpa, kalpa)*. Folosirea derivatelor rădăcinii „*kḷp*" – „a gândi", „a concepe", „a imagina" pentru realizarea referinţei la obiectele experienţei comune este frecventă în textele timpurii ale Mahāyānei. De asemenea, derivate ale rădăcinii „*jñā*", cum ar fi „*vijñāna*" („cunoaştere discriminatoare"), sunt deseori folosite pentru a se face referire la manifestările fenomenale. Mai poate fi întâlnită şi reducerea întregii manifestări la minte, la conştiinţă *(citta)* şi, de asemenea, comparaţia dintre manifestare şi o iluzie *(māyā)*, o apariţie *(dṛṣṭānta)*.[14]

[13] Vezi *Tattvārthapaṭalam*, Willis 2002:175, *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, Conze 1990:648.

[14] Nakamura 1955:78-79 consideră identificarea absolutului cu conştiinţa *(vijñāna)* ca fiind o influenţă a brahmanismului asupra budhismului. El arată că o astfel de influenţă poate fi întâlnită chiar şi în literatura pālī care, cu toată opoziţia sa faţă de

Şcoala Vijñānavāda se va constitui ca o încercare de a explicita fenomenalul în termeni idealişti. Vijñānavāda investighează registrul fenomenal ajutându-se de sistemul categorial al Abhidharmei şi recunoaşte validitatea, fie ea şi numai una provizorie, a acestei investigaţii. Ea se constituie pe fundalul ontologiei absolutiste din textele *Prajñāpāramitā* însă, acordă o importanţă semnificativă registrului manifestării şi sistematizării acestuia în termeni idealişti. Sistematizarea operată de autorii şcolii trebuie înţeleasă ca având doar o validitate provizorie, ca reprezentând doar un mod de a contracara *(pratipakṣa)* eroarea construcţiei conceptuale. Teza centrală a filosofiei Vijñānavāda, „*vijñaptimātratā*" – „existenţa unică a ideaţiei" (adică totul este, într-un fel sau altul, ideaţie) trebuie abandonată în faza finală a practicii, când doar absolutul, *(dharmadhātu)* mai este experimentat.

„27. «Acesta este doar ideaţie *(vijñaptimātra)*» – datorită existenţei acestei comprehensiuni *(upalambha)*, [subiectul ei], fiind făcut să se stabilească în faţa a ceva oarecare, nu este absorbit/stabilit în unicitatea *(mātra)* acestor [ideaţii]."[15]

În tratarea registrului fenomenal, fie ca flux cauzal, fie ca manifestare înfăţişată în formă conceptuală, Vijñānavāda se diferenţiază de Mādhyamika prin aceea că face apel la metode pozitive de investigaţie. Vijñānavāda elaborează o teorie a manifestării care, pas cu pas, dă seama de geneza individualităţii umane iluzorii şi a discriminărilor conceptuale deopotrivă iluzorii care sunt efectuate la nivelul acestei individualităţi. Ca şi Mādhyamika, Vijñānavāda critică validitatea subsumării categoriale însă, această critică este realizată printr-o abordare asertivă asupra genezei individualităţii umane şi a sistemului categorial pe când în Mādhyamika ea este realizată printr-un demers de reducere la absurd ce relevă în mod direct neajunsurile acestui mod de a interpreta experienţa şi fără a fi câtuşi de puţin interesat de modalităţile în care această eroare a luat naştere.

---

abordări metafizice, pare să încerce pe alocuri o reducere a tot ceea ce există la conştiinţă. În plus, el identifică, pentru astfel de pasaje, paralele în corpusul upanişadelor.

[15] *„27. vijñaptimātramevedamityapi hyupalambhataḥ/*
sthāpayannagrataḥ kiṃcit tanmātre nāvatiṣṭhate//"
Vasubandhu – *Triṃśikākārikā*, 27, Anacker 1998:423.

Scurt istoric al şcolii Vijñānavāda

Deşi, după cum am arătat, cele două elemente definitorii ale doctrinei Vijñānavāda, adică teoria celor trei naturi proprii şi interpretarea idealistă a manifestării, pot fi regăsite, măcar într-o formă nedezvoltată, încă din textele timpurii ale Mahāyānei, totuşi constituirea acestor tendinţe într-un curent filosofic definit are loc abia în secolul IV, iar cei ce sistematizează pentru întâia oară doctrinele şcolii sunt fraţii Asaṅga şi Vasubandhu.[16]

Tradiţia Vijñānavādei recunoaşte însă un număr de texte mai vechi de secolul IV ca precursoare ale şcolii. Probabil că cele mai importante dintre acestea sunt *Laṅkāvatāra-sūtra* şi *Saṃdhinirmocana-sūtra*. *Laṅkāvatāra-sūtra*[17] este un text amplu, pe parcursul căruia poate fi urmărită geneza ontologiei idealiste. Conştiinţa, desemnată prin „*citta*" şi nu prin „*vijñāna*", cum se va întâmpla în textele clasice ale şcolii, este considerată în acest text mai degrabă ca o funcţie a absolutului, şi nu ca o denumire generică a fenomenalului, cum este ea considerată în Vijñānavāda clasică. [18] *Saṃdhinirmocana-sūtra*[19] expune doctrina şcolii într-o formă foarte apropiată de forma sa clasică.

De obicei, tradiţia Vijñānavādei a mai revendicat, ca precursoare ale şcolii, şi texte ca *Śrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra*[20], *Mahāyānaśraddhotpāda*[21],

---

[16] Pentru un istoric al şcolii Vijñānavāda, vezi articolul lui Masaaki Hattori în Jones 2005:9897-9901 (vol. XIV) şi articolul lui Dan Lusthaus în Buswell 2003:914-920!

[17] Textul sanskrit a fost editat de Bunyiu Nanjio (1956), *Laṅkāvatāra-sūtra*, Kyoto: Otani University, Bibliotheca Otaniensis, vol. 1. şi de P. L. Vaidya (1960), *Laṅkāvatāra-sūtra*, Darbhanga: Mithila Institute, Buddhist Sanskrit Texts. Textul a fost tradus în engleză de D. T. Suzuki (1999), *The Laṅkāvatāra Sūtra*, Delhi: Munshiram Manoharlal.

[18] Vezi capitolele „II.3. 1. Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* ca aspect al naturii absolute" şi „II.3. 2. Caracterul fenomenal al conştiinţei"!

[19] Textul sanskrit s-a pierdut; există însă o traducere franceză, efectuată după traducerile tibetane şi chineze, realizată de E. Lamotte (1935), *Sandhinirmocana Sūtra. L'explication des mystères*, Louvain: Institut Orientaliste. Recent textul a fost tradus şi în engleză de J. Powers.

Pentru o prezentare a textului *Saṃdhinirmocana-sūtra*, vezi articolul lui J. Powers în Buswell 2003:737-738!

[20] Textul sanskrit s-a pierdut, excepţie făcând câteva mici fragmente care au fost editate împreună cu o traducere engleză de Alex şi Hideko Wayman (1974), *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*, New-York: Columbia University Press.

[21] În general, textul este considerat un apocrif chinez. Argumente în favoarea caracterului apocrif al lucrării în articolul lui Ding-hwa Hsieh în Buswell 2003:38-39.

care însă ţin mai degrabă de curentul Tathāgatagarbha, *Gaṇḍavyūha-sūtra*, *Kāśyapaparivarta-sūtra*[22].

Constituirea şcolii este pusă pe seama fraţilor Asaṅga şi Vasubandhu, care au trăit în jurul secolului IV. Originari de undeva din zona Pakistanului de astăzi, ei s-au remarcat totuşi în India, mai precis în mediul universităţii monahale de la Nālanda. Prea multe lucruri nu se cunosc despre vieţile lor[23].

Asaṅga, fratele mai mare, este cel ce pune bazele metafizice ale şcolii, pe când Vasubandhu este cel ce aplică metodele de analiză fenomenologică din Abhidharma asupra doctrinei metafizice expuse de fratele său. Vijñānavāda chiar poate fi considerată ca o sinteză între analiza fenomenologică din Abhidharma şi metafizica monistă a Mahāyānei. Chiar şi istoria justifică acest mod de a considera doctrina şcolii. Despre viaţa lui Asaṅga nu se ştie mai nimic, excepţie făcând mitologica sa călătorie în paradisul Tuṣṭhita, unde Maitreya, Buddha escatologic, îi revelează conţinutul a cinci tratate. Caracterul „revelat” poate fi însă clar observat în lucrările sale care expun, în mod direct, fără prea multă justificare, o metafizică monistă, absolutistă, cu tentă idealistă. Vasubandhu, până atunci adept al Hīnayānei, se converteşte la Mahāyāna citind lucrările lui Asaṅga. Anterior acestei convertiri, Vasubandhu redactase câteva texte ce expun filosofia Hīnayāna, unul dintre acestea, *Abhidharmakośa*, împreună cu comentariul său, *Abhidharmakośabhāṣya*, constituind chiar una dintre cele mai bune lucrări Hīnayāna scrise vreodată. Fenomenologia Abhidharmei rămâne însă metoda filosofică la care Vasubandhu va face apel chiar şi după convertirea sa la Mahāyāna. Pe fundalul metafizicii absolutiste propuse de

---

Există mai multe traduceri ale sale, printre care şi cea a lui Yoshito S. Hakeda (1967), *The Awakening of Faith. Mahayana-Sraddhotpada Shastra,* Columbia University Press.

[22] Textul sanskrit a fost editat de Alexander von Stael-Holstein. (1926), *Kāśyapa-parivarta-sūtra,* Shangai: Commercial Press. Există o traducere engleză completă în G. A. Chang (1998), *A Treasury of Mahāyāna sūtras,* Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 378-414 şi una parţială în Bhikkhu Pasadika (1966), *The Wisdom Gone Beyond. An Anthology of Buddhist Texts,* Bangkok, pag. 91-106.

[23] Pentru viaţa şi activitatea lui Asaṅga, vezi articolul lui Masaaki Hattori în Jones 2005:516-517 (vol. I), şi articolul lui J. P. Keenan în Buswell 2003:32! Vezi şi Gokhale 1948:208-209 precum şi articolul lui Bharat Singh Upadhyaya în Bapat 1997:195-196!

Pentru viaţa şi activitatea lui Vasubandhu, vezi articolul lui Gadjin Nagao în Jones 2005:9525-9527 (vol. XIV)! Vezi şi articolul lui Bharat Singh Upadhyaya în Bapat 1997:196-197!

Asaṅga, Vasubandhu expune, printr-o metodologie fenomenologică, o doctrină asupra constituirii diferitelor niveluri ale experienţei.[24]

Cum se întâmplă cu aproape toţi autorii vechi din filosofia indiană, autenticitatea multora dintre textele atribuite lui Vasubandhu şi lui Asaṅga este extrem de îndoielnică. În privinţa lui Asaṅga, situaţia este chiar şi mai complicată deoarece, deşi toate textele atribuite lui sunt relativ coerente sub aspect filosofic, aspectele terminologice sau cele ce ţin de accentuarea unui anumit aspect al doctrinei sugerează autori diferiţi în cazul fiecăruia. Nici măcar tradiţia budhistă nu a reuşit să cadă de acord asupra autenticităţii multora dintre lucrările lui Asaṅga. În primul rând îi sunt atribuite lui Asaṅga singurele două lucrări aparţinând curentului Tathāgatagarbha ce au mai supravieţuit până astăzi integral în originalul sanskrit; este vorba despre *Ratnagotravibhāga* (sau *Uttaratantra*) şi comentariul său, *Ratnagotravibhāgavyākhyā* (sau *Uttaratantravyākhyā*). Ambele lucrări au ca tema realitatea ultimă având un caracter beatific ce se ascunde dincolo de orice manifestare.[25] O altă lucrare fără legături explicite cu doctrina şcolii Vijñānavāda atribuită lui Asaṅga este *Abhisamayālaṃkāra*[26]; textul efectuează o expunere sistematică şi succintă a doctrinei

[24] H. Kern (1972:10) susţine că Vasubandhu ar fi trăit în secolul VI. E. Frauwallner consideră că de fapt ar fi existat doi autori cu numele „Vasubandhu”, unul adept al Mahāyānei şi fondator al ramurii Vijñānavāda, care ar fi trăit în secolul IV (1951:46), iar altul adept al Hīnayānei şi autor al lucrării *Abhidharmakośa*, care ar fi trăit în secolul V (1951:32).

O discuţie amănunţită asupra datării vieţii lui Vasubandhu în Chaudhuri 1983:21-33. Chaudhuri susţine punctul de vedere al lui Frauwallner. De asemenea, vezi Levi 1911:1-7 şi Vidyabhusana 1998:266.

Frauwallner (1951:56) presupune că Vasubandhu ar fi murit la Ayodhyā, la vârsta de 80 de ani, în jurul anului 480. Kern însă consideră că el ar fi murit de fapt în Nepal (pag. 129).

[25] Textul sanskrit editat de E. H. Johnston, alături de o traducere a lucrării din tibetană, traducere efectuată de E. Obermiller, în Johnston, E. H. (ed.), Obermiller, E. (tr.). (1991), *The Sublime Science of Maitreya*, Delhi: Sri Satguru Publications. Mai există o ediţie şi o traducere a textului (direct din sanskrită) avându-l ca autor pe Jikido Takasaki (1966), Serie Orientale Roma, 33. De asemenea, recent, textul a mai fost tradus din tibetană, însă fără rigurozitatea primelor sale traduceri.

[26] Prima ediţie a textului sanskrit a fost efectuată de Th. Stcherbatsky şi E. Obermiller (1929), *Abhisamayālaṅkara*, Sankt-Petersburg: Bibliotheca Buddhica; există şi alte câteva ediţii ulterioare. Prima, şi cel puţin deocamdată singura, traducere din sanskrită îi aparţine lui E. Conze (1954), *Abhisamayālaṅkara,* Roma: Serie Orientale Roma, 6.

cuprinse în vastul corpus Prajñāpāramitā. *Abhisamayālaṃkāra* este astăzi unul dintre textele de bază ale budhismului tibetan, sistematizarea pe care textul o operează asupra doctrinelor Prajñāpāramitā devenind una consacrată.

Lucrările ce expun doctrina Vijñānavāda atribuite lui Asaṅga sunt: *Madhyāntavibhāga*[27], *Mahāyānasaṃgraha*[28], *Dharmadharmatāvibhāga*[29], *Mahāyānasūtrālaṃkāra*[30], *Abhidharmasamuccaya*[31], *Yogācārabhūmi*[32], *Vajracchedikābhāṣya*[33] şi un comentariu la *Saṃdhinirmocana-sūtra*[34].

---

[27] Textul a fost editat şi tradus de mai multe ori. Una dintre cele mai populare ediţii şi traduceri este cea a lui Anacker, S. (1998), *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi:Motilal Banrasidas.

[28] Originalul sanskrit al lucrării s-a pierdut. Textul a fost tradus din tibetană şi din chineză de E. Lamotte (1973), *La Somme du Grand Vahicule d'Asaṅga (Mahāyāna-saṃgraha)*, Louvain: Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 8. Recent a fost tradus şi de J. Keenan.

[29] Poate cel mai neglijat dintre textele lui Asaṅga. A fost tradus din tibetană de Jules Levinson (2001), *Distinguishing Dharma and Dharmata by Asanga and Maitreya*, Delhi: Sri Satguru Publications.

[30] Textul sanskrit a fost pentru prima oară editat şi tradus de S. Levi (1907, 1911), *Mahayanasutralankara*, Paris: Librarie Honore Champion. Mai există şi alte ediţii. O traducere în engleză, împreună cu o ediţie a textului sanskrit, a fost făcută de Surekha Vijay Limaye (2000), *Mahayanasutralankara by Asaṅga*, Delhi: Sri Satguru Publications.

[31] Textul sanskrit nu a supravieţuit în întregime. Porţiunile existente, laolaltă cu reconstrucţii ale părţilor lipsă, au fost editate de Nathmal Tatia (1976), *Abhidharma-samuccaya-bhāṣyam*, Patna:Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Tibetan Sanskrit Works Series, No. 17; există şi alte ediţii. Tradus în franceză de W. Rahula (1971) *Le compendium de la super-doctrine d'Asaṅga (Abhidharmasamuccaya)*, Paris: EFEO.

[32] Doar anumite porţiuni au supravieţuit în originalul sanskrit. Există câteva ediţii parţiale ale textului, precum şi câteva porţiuni traduse. Poate că cele mai importante se găsesc în: Schmithausen, Lambert. (1987), *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, Studia Philologica Buddhica Monograph Series, 2 vol. , Wayman, Alex. (1961), *Analysis of the Sravakabhumi Manuscript*, Berkeley: University of California Press. , Elder, George. (ed.) (2002) *Buddhist Insight: Essays by Alex Wayman*, Delhi: Motilal Banarsidass, Waldron, William S. (2003), *The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought.* London: RoutledgeCurzon.

[33] Textul sanskrit, laolaltă cu o traducere engleză, a fost publicat de G. Tucci (1956), *Minor Buddhist Texts*, Roma: Serie Orientale Roma, 9.

[34] Textul sanskrit nu a supravieţuit; lucrarea a fost tradusă din tibetană şi din chineză de E. Lamotte (1935), *Sandhinirmocana Sūtra. L'explication des mystères*, Louvain: Institut Orientaliste.

Yogācārabhūmi nu reprezintă un text unitar, ci mai degrabă o compilaţie a cărei realizare s-a întins pe parcursul a mai multor secole; astfel că atribuirea întregii lucrări lui Asaṅga este în mod cert eronată. Textul este foarte important deoarece este unul dintre cele mai vechi lucrări Mahāyāna, pe parcursul său putându-se observa modul în care fenomenologia Hīnayānei este adaptată metafizicii moniste a Mahāyānei. Textul descrie în principal stadiile practicii ascetice budhiste, temă clasică a Hīnayānei, dar o interpretează într-un cadru metafizic absolutist. Chiar dacă elementele de doctrină Vijñānavāda sunt puţin reprezentate, ele totuşi există în mod explicit şi ar putea reprezenta una dintre primele forme pe care o ia doctrina şcolii. Textul nu a fost încă editat complet, tradus doar pe mici porţiuni şi relativ puţin studiat.

Alte texte atribuite lui Asaṅga mai sunt: *Dharmaparyāyapraveśa* şi *Abhidharmasaṃgītiśāstra*, ambele însă aproape nestudiate până în prezent şi pierdute în originalul sanskrit.

Autenticitatea oricăreia dintre aceste lucrări poate fi pusă la îndoială atâta vreme cât nu se cunoaşte un text care să îl aibă în mod cert ca autor pe Asaṅga şi care să reprezinte standardul stilistic în raport cu care să poată fi evaluată autenticitatea celorlalte texte.

În cazul lui Vasubandhu, pare să se poată identifica un anumit nucleu constituit din *Viṃśikākārikā*, *Viṃśikākārikāvṛtti*[35], *Triṃśikākārikā*[36] şi poate *Trisvabhāvanirdeśa*[37], *Madhyāntavibhāgabhāṣya*[38], *Mahāyānasūtrālaṃkāra-*

[35] Atât *Viṃśikākārikā*, cât şi *Viṃśikākārikāvṛtti* au fost editate de Sylvan Levi (1925), *Vijñapti-mātratā-siddhi,* Paris: Champion,Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes. şi traduse tot de el în Levi (1932), *Materiaux pour l'étude du système Vijñapti-mātra,* Paris: Champion, Bibliothèque de lÉcole des Hautes Études. Au fost editate şi traduse şi de Anacker (1998). Există şi alte câteva ediţii şi traduceri ale lor (de ex. Kochumuttom 1999).

[36] Editat şi tradus de mai multe ori: Levi (1925, 1932), Anacker (1998), Kochumuttom (1999) etc.

[37] Editat şi tradus pentru întâia oară de Louis de la Vallee Poussin în Melanges Chinoises et Bouddhiques 1, 1931, p. 149 ff. 2, 1932-33, pp. 147-161. 4, 1935-36, pp. 151-263. De asemenea, editat şi tradus în Anacker (1998). Tradus din tibetană de Garfield, Jay L. (1997), „Vasubandhu's 'Treatise on the Three Nature'' translated from the Tibetan edition with a commentary", *Asian Philosophy* 6. 2:133-154.

[38] Editat în sanskrită şi tradus de Anacker (1998). Există şi alte ediţii şi traduceri, însă fragmentare.

bhāṣya[39] şi *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*[40], *Dharmadharmatāvibhāgavṛtti*[41], *Vajracchedikābhāṣyaṭīkā*[42] deşi în privinţa ultimelor există şi multe îndoieli referitoare la autenticitatea lor. Dincolo de acestea, lui Vasubandhu îi mai sunt atribuite următoarele lucrări care ţin mai degrabă de perioada sa ca autor Hīnayāna decât de cea ca autor Vijñānavāda: *Vādavidhi*[43], *Vādavidhāna*[44] (ambele texte reprezintă lucrări de logică)[45], *Pratītyasamutpādavyākhyā, Pañcaskandhaprakaraṇa*[46], *Karmasiddhiprakaraṇa*[47].

Tradiţia budhistă, mai ales cea tibetană, îi atribuie şi numeroase lucrări a căror autenticitate este foarte implauzibilă întrucât acestea ţin de alte curente filosofice decât Vijñānavāda. Dintre acestea cele mai importante sunt: *Akṣaya-matinirdeśaṭīkā, Aparimitāyussūtropadeśa, Bodhicittotpādasūtra*, un comenta-riu la *Daśabhūmikāsūtra,* un comentariu la *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*, *Śatad-*

[39] Editat în sanskrită şi tradus pentru prima dată de S. Levi (1907, 1911); de asemenea o traducere în engleză, împreună cu o ediţie a textului sanskrit, a fost făcută de Surekha Vijay Limaye (2000).

[40] Originalul sanskrit al textului s-a pierdut. Există o traducere parţială a textului din tibetană şi chineză în Lamotte (1973). De asemenea, există o traducere completă a capitolului II în E. Lamotte (1934-35), „L'Ālaya-Vijñāna (Le Receptacle) dans le *Mahāyāna-saṃgraha* (chap. 2)", *Melanges Chinois et bouddhiques*:169-255.

[41] Textul sanskrit a fost pierdut; s-au mai păstrat doar traduceri ale textului în tibetană. Lucrarea nu a fost încă tradusă şi este puţin studiată.

[42] Originalul sanskrit s-a pierdut. Lucrarea esre rezumată de Tucci (1956), *Minor Buddhist Texts*, Roma: Serie Orientale Roma, 9, pag. 131-171.

[43] Originalul sanskrit s-a pierdut. Există mai multe traduceri ale sale din tibetană sau din chineză. Una din ele se găseşte în Anacker (1998).

[44] Originalul sanskrit s-a pierdut şi, de asemenea, lucrarea este încă netradusă şi foarte puţin studiată.

[45] Pentru o analiză a autenticităţii lucrărilor de logică ale lui Vasubandhu, vezi Vassiliev (1937)!

[46] Originalul sanskrit s-a pierdut. Lucrarea a fost totuşi tradusă din tibetană sau din chineză, printre alţii de Anacker (1998).

[47] Originalul sanskrit s-a pierdut. Există mai multe traduceri ale sale din tibetană sau din chineză. Una din ele se găseşte în Anacker (1998).

harmavidyāmukhaśāstra, Śataśāstraṭīkā, Śīlaparikathā[48]*, Sukhāvatvyūhopadeśa*[49]*, Vyākhyāyukti, Ṣaṅmukhīvyākhyāna, Mahāyānaśatadharmavidyādvāraśāstra.*[50]

Doctrina clasică a şcolii mai cunoaşte un singur exponent remarcabil după Asaṅga şi Vasubandhu, şi anume Sthiramati. Nu este exclus să mai fi existat şi alţii, dar lucrările lor nu au mai supravieţuit până astăzi. Există totuşi un număr de autori de mai mică importanţă ale căror lucrări s-au păstrat, cel puţin parţial.

Majoritatea autorilor şcolii au trăit în secolul VI. Doi autori ale căror texte au ajuns până astăzi sunt Asvabhāva şi Kambala. Nimic din scrierile lui Asvabhāva nu s-a păstrat în originalul sanskrit, însă trei lucrări s-au păstrat în traduceri chineze sau tibetane. Este vorba despre *Ālokamālāṭīkā, Mahāyāna-saṃgraha-Upanibandhana* şi *Mahāyānasūtrālaṃkāraṭīkā*. Doar *Upaniband-hana* a fost parţial tradusă într-o limbă modernă.[51] Lui Kambala îi sunt atribuite mai multe lucrări, dintre care două, *Ālokamālā*[52] şi *Navaślokīpiṇḍārtha*[53], au supravieţuit în sanskrită.

Tot secolului VI îi aparţine şi Sthiramati, cel mai important autor Vijñānavāda de după Asaṅga şi Vasubandhu şi totodată cel care oferă cea mai elaborată formă a doctrinei şcolii în surse sanskrite. Există un număr de teme ale filosofiei Vijñānavāda care, în surse sanskrite, nu pot fi găsite decât în lucrările lui Sthiramati. Îi sunt atribuite în mod tradiţional mai multe texte, inclusiv unele care nu ţin de Vijñānavāda. Importanţă majoră o au însă clasicele sale

[48] Textul sanskrit s-a pierdut; lucrarea a fost tradusă din tibetană de Anathanath Basu (1931), în *Indian Historical Quarterly* 7:28-33.

[49] Textul sanskrit s-a pierdut; textul este tradus din chineză de Minoru Kiyota (1978) în „Buddhist Devotional Meditation: a Study of the *Sukhāvatīvyūhopadeśa*", în *Mahayana Buddhist Meditation: Theory and Practice*. Honolulu, pp. 293-323.

[50] Niciunul dintre aceste texte nu a supravieţuit în originalul sanskrit; excepţie făcând *Śīlaparikathā* şi *Sukhāvatvyūhopadeśa*, niciunul nu a fost încă tradus într-o limbă modernă şi nici prea multe studii referitoare la ele nu există.

[51] Traducere selectivă a textului Lamotte (1973) şi traducere integrală a capitolului II în Lamotte (1934-1935).

[52] Textul a fost editat şi tradus de C. Lindtner şi, de asemenea, studiat de acesta într-un număr de articole.

[53] Textul a fost editat şi tradus de G. Tucci (1956), *Minor Buddhist Texts,* Roma: Serie Orientale Roma, 9, pp. 216-217, 225-231.

Triṃśikābhāṣya[54], *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*[55] şi *Abhidharmasamucca-yabhāṣya*[56] care au supravieţuit şi în originalul sanskrit. Alte texte Vijñānavāda atribuite lui Sthiramati sunt: *Viṃśatikābhāṣya, Pañcaskandhaprakaraṇa-vaibhāṣya, Kāśyapaparivartaṭīkā, Mahāyānasūtrālaṃkāraṭīkā, Mahāyānadhar-madhavaviśeṣatāśāstra,* un comentariu la *Abhidharmasaṃgītiśāstra,* lucrare pe care uneori tradiţia budhistă i-o atribuie lui Asaṅga, şi un comentariu la *Abhidharmakośa* lui Vasubandhu, *Tattvārthaṭīkā*.

În secolul VI ia naştere şi şcoala logicistă Sautrāntika-Yogācāra pe care unii comentatori o consideră ca pe o ramură a Vijñānavādei. Relaţiile dintre cele două şcoli sunt însă controversate; Sautrāntika-Yogācāra este interesată în primul rând de aspecte logico-epistemice şi în foarte mică măsură de metafizică. Autorii şcoli ar putea fi interpretaţi în cadrele metafizice ale Vijñānavādei însă fără ca aceasta să presupună şi vreo contribuţie specială a lor la elaborarea metafizicii idealiste. Aportul lor ar putea fi însă important în domeniul fenomenologiei, deoarece ei analizează cu mai multă precizie decât toţi autorii anteriori caracterul nedeterminat al percepţiei pure *(pratyakṣa)*, considerat în opoziţie cu caracterul fictiv, ireal, al oricărei construcţii conceptuale *(anumāṇa)*. Dincolo de aceasta, contribuţiile lor la dezvoltarea metafizicii şcolii nu sunt unele importante.

Dintre autorii logicişti, lui Dignāga îi sunt atribuite câteva texte cu temă metafizică, deşi nici în acest caz nu este vorba propriu-zis de texte Vijñānavāda. Astfel îi este atribuită lucrarea *Ālambanaparīkṣā* împreună cu comentariul său

[54] Editat pentru prima oară de Sylvan Levi(1925), *Vijñapti-mātratā-siddhi,* Paris:Champion, Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes şi tradus tot de el în (1932), *Materiaux pour l'étude du système Vijñapti-mātra,* Paris: Champion, Bibliothèque de l'École des Hautes Études. A mai fost editat şi tradus de K. N. Chatterjee (1980), *Vijñaptimaatrataa-siddhi,* Varanasi: Kishor Vidya Niketan.

[55] Editat de mai multe ori, printre care de R. C. Pandeya (1971), *Madhyānta-vibhāga-śāstra. Containing the Kārikā-s by Maitreya, Bhāṣya by Vasubandhu and Tīkā by Sthiramati*, Delhi: Motilal Banarsidass. Capitolul I tradus în engleză de Th. Stcherbatsky (1976), *Madhyanta Vibhanga: Discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Bodhisattva Maitreya, commented by Vasubandhu and Sthiramati*, Delhi: Munshiram Manoharlal.

[56] Text sanskrit editat în Tatia (1976). Lucrarea nu a fost încă tradusă în vreo limbă modernă.

Ālambanaparīkṣāvṛtti[57], ambele texte expunând în principal argumente îndreptate împotriva existenţei unui obiect al cogniţiei, precum şi trei texte ce aparţin mai degrabă tradiţiei Prajñāpāramitā, *Hastavālaprakaraṇa* împreună cu comentariul său[58] şi *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*[59].

Tot şcolii logiciste îi aparţine şi Vinītadeva, un autor din secolul VIII. S-au păstrat de la el chiar şi câteva fragmente dintr-un comentariu la *Triṃśikā* lui Vasubandhu, *Triṃśikāṭīkā*[60] şi un comentariu la *Ālambanaparīkṣā, Ālambanaparīkṣāṭīkā*[61]. Tot lui Vinītadeva i se mai atribuie şi un comentariu la *Viṃśatikā*, astăzi pierdut în originalul sanskrit.

Secolului VI îi aparţin şi Dharmapāla şi Paramārtha, autori budhişti a căror arie de interes s-a extins la tot ceea ce era reprezentativ în filosofia Mahāyānei la acea vreme, inclusiv la doctrinele Vijñānavāda. Este greu de spus cărei şcoli aparţine Dharmapāla, deoarece el comentează texte Mādhyamika, Vijñānavāda cât şi lucrări ce aparţin curentului logicist Sautrāntika-Yogācāra. Filosofia Vijñānavāda pe care o expune el nu este într-totul sistemul clasic al şcolii[62]; teoriile sale pot fi întâlnite în *Catuḥśatakavṛtti* (comentariu la *Catuḥśataka* lui Āryadeva)[63], *Ālambanaparīkṣābhāṣya* (comentariu la *Ālamba-*

[57] Textul sanskrit este în mare parte pierdut. Reconstrucţia acestui text, laolaltă cu o traducere în engleză, au fost publicate de N. Aiyasvami Sastri în *Adyar Library Bulletin* 3 (1939); 6 (1942). Acestea au fost republicate, împreună cu comentariul lui Vinītadeva, tot de Sastri în *Bulletin of Tibetology*, 1980, pp. 1-170. Există şi o traducere în franceză, împreună cu comentariul lui Dharmapāla la acest text, în Susumu Yamaguchi şi Henriette Mayer (1939) „Examen de l'objet de la connaissance", *Journal Asiatique* 214:1-66.

[58] Textul sanskrit s-a pierdut; lucrarea a fost tradusă din tibetană de F. Tola şi C. Dragonetti (2002), *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism,* Delhi: Motilal Banarsidass, Buddhist Tradition Series, Vol 23.

[59] Textul sanskrit a fost editat de P. L. Vaidya (1958), *Aṣṭasāhasrikā-prajñāpāramitā-sūtra*, Darbhanga: Mithila Institute, Buddhist Sanskrit Texts. O traducere a textului a fost publicată de Bhikkhu Pasadika (1966), *The Wisdom Gone Beyond. An Anthology of Buddhist Texts,* Bangkok, pag. 91-106.

[60] Fragmentele sanskrite rămase, încă netraduse, au fost editate de Padmanabh S. Jaini, „The Sanskrit fragments in Vinitadeva's *Trimsikā-Tikā*", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 48, 1985, pp. 470-492.

[61] Textul a fost tradus în Sastri (1980).

[62] Pentru particularităţile sistemului lui Dharmapāla, vezi capitolul „II.9.3. Statutul dualităţii *(dvaya)* în raport cu conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*"!

[63] Fragmentele sanskrite rămase din capitolele XII, XIII ale lucrării au fost editate, împreună cu o traducere, de Tom J. F. Tillemans (1990) – *Materials for the study*

naparīkṣā lui Dignāga)[64] precum şi în comentariul său la cele două lucrări reprezentative ale lui Vasubandhu, *Viṃśikā* şi *Triṃśikā*. Nici sistemul lui Paramārtha nu reprezintă întrutotul sistemul clasic al Vijñānavādei[65]; lui Paramārtha îi sunt atribuite două texte Vijñānavāda: un comentariu la *Triṃśikā*[66] şi unul la *Madhyāntavibhāga*, ambele lucrări pierdute în originalul sanskrit.

Ultimii autori indieni ce expun, chiar dacă nu în mod special, cu privire la doctrina Vijñānavāda sunt Śāntarakṣita şi Kamalaśīla[67], ambii din secolul VIII.Ei nu sunt întru-tocmai partizani ai Vijñānavādei, ci mai degrabă autori ce încearcă să concilieze diversele tendinţe din Mahāyāna şi care astfel ajung să interfereze şi cu doctrina Vijñānavāda. Totuşi, ei nu realizează dezvoltări importante ale doctrinei şcolii. Śāntarakṣita este autorul a mai multe lucrări păstrate până astăzi, dintre care *Tattvasaṃgraha*[68] tratează accidental despre doctrina şcolii. Kamalaśīla, discipolul lui Śāntarakṣita discută şi el doctrina Vijñānavāda în comentariul său la *Tattvasaṃgraha, Tattvasaṃgrahapañjikā*[69], precum şi în cele trei *Bhāvanākrama* redactate de el. Deşi acestea din urmă tratează în principal despre etapele practicii mistice, uneori ele includ şi speculaţii metafizice.[70]

---

of Aryadeva, Dharmapala and Candrakirti : the Catuhsataka of Aryadeva, chapters XII and XIII, with the commentaries of Dharmapala and Candrakirti, Universite de Lausanne, 2 vol.

[64] Textul sanskrit s-a pierdut; lucrarea a fost tradusă de Sastri (1936, 1939, 1980).

[65] Pentru particularităţile sistemului lui Paramārtha, vezi capitolul „II.3.3. Conştiinţa absolută şi conştiinţa fenomenală la Paramārtha şi Bodhiruci”!

[66] Diana Paul a studiat într-un număr de articole acest text păstrat în traduceri chineze dar încă netradus în vreo limbă modernă.

[67] Pentru viaţa şi activitatea lui Śāntarakṣita, vezi articolul de Sara McClintock în Jones 2005:8106-8107 (vol. XII)! Pentru viaţa şi activitatea lui Kamalaśīla, vezi articolul de Sara McClintock în Jones 2005:5069-5071 (vol. VIII)!

[68] Textul sanskrit editat de E. Krishnacharya (1926) Baroda: Gaekwad's Oriental Series, 30-31. Lucrarea a fost tradusă de Ganganatha Jha (1937), Baroda: Gaekwad's Oriental Series, 80, 83.

[69] Text sanskrit editat de Krishnacharya (1926), iar traducerea a fost efectuată de Ganganatha Jha (1937).

[70] În cazul primei şi a celei de-a treia *Bhāvanākrama*, originalul sanskrit s-a păstrat până astăzi. Există mai multe ediţii ale textului, printre care cea a lui G. Tucci (1956) (doar *Bhāvanākrama* I) şi cea a lui Nandal Gyatsen (1985), *Bhāvanākrama,* Sarnath: Institute of Higher Tibetan Studies, care cuprinde, pe lângă originalul sanskrit al primei şi al celei de-a treia lucrări, şi reconstrucţia celei de-a doua. O traducere

Din păcate, literatura sanskrită a şcolii care a supravieţuit până astăzi este relativ redusă; traducerile tibetane şi cele chineze suplimentează însă sursele existente astfel că sistemul şcolii poate fi relativ bine reconstituit.

Odată cu migraţia budhismului către Tibet şi China, şi doctrina Vijñānavāda, altfel originată în India, a fost asimilată în ţările dinspre nord. Dezvoltările pe care şcoala le va lua în aceste zone vor fi destul de ample, deşi clasica afirmaţie cum că budhismul nu a cunoscut inovaţii filosofice în afara spaţiului indian, ci doar detalieri şi dezvoltări ale unor doctrine deja constituite, are o anumită aplicabilitate.[71] Un moment important pentru cunoaşterea actuală a formelor pe care Vijñānavādei le-a luat în India este redactarea, în China, în secolul VII, de către Hiuan-Tsang, a lucrării *Ch'eng-wei-shih-lun*, pe care autorul o prezintă ca pe un colaj din pasaje ale autorilor indieni ai şcolii.[72] Deşi autorii cel mai frevent citaţi sunt Sthiramati şi Dharmapāla, cunoscuţi şi din alte surse, textul face referire la alţi opt comentatori ai lui Vasubandhu din ale căror scrieri nu a mai supravieţuit aproape nimic. Chiar dacă este discutabil cât de obiectiv este Hiuan-Tsang atunci când prezintă concepţiile acestor autori şi cât de precise sunt parafrazările sau chiar citatele sale, *Ch'eng-wei-shih-lun* oferă totuşi o cantitate însemnată de informaţii despre anumite aspecte ale doctrinelor şcolii.

completă a celor trei texte a fost efectuată de Parmananda Sharma (1997), *Bhāvanākrama of Kamalasila*, Delhi:Aditya Prakashan.

[71] Pentru o expunere asupra dezvoltărilor pe care şcoala Vijñānavāda le-a luat în China, vezi Ganguly 1992:12-17!

[72] Pentru un studiu asupra conţinutului lucrării *Ch'eng-wei-shih-lun* a lui Hiuan-Tsang, precum şi asupra surselor utilizate de acesta, vezi Hamilton 1931:303-307! De asemenea, pentru un astfel de studiu, vezi Hamilton (1933)!

PARTEA I

REALITATEA ULTIMĂ

(*parinișpannasvabhāva* **– natura desăvârşită**)

-

I.1. Realitatea ultimă

I.1.1. Realitatea ultimă în Mahāyāna

Absolutul, realitatea ultimă, apare în budhism odată cu primele scrieri Mahāyāna, Hīnayāna, datorită orientărilor sale exclusiv psihologic-fenomenologice, nefiind nici interesată şi nici îndreptăţită să introducă o analiză a absolutului în sistemul său.

Faptul că absolutul îşi face apariţia în filosofia budhistă doar odată cu primele texte redactate în sanskrită ar putea sugera o influenţă a brahmanismului.[1] De fapt, comunitatea Mahāsāṃghika, în care se va dezvolta Mahāyāna, separându-se la al doilea conciliu budhist de comunitatea Sthaviravādinilor (comunitatea călugărilor mai conservatori şi, probabil, mai erudiţi în privinţa filosofiei Abhidharma) a rămas lipsită de autoritatea erudiţilor Hănayāna şi astfel a devenit mult mai vulnerabilă la influenţe exterioare.[2] Astfel s-ar putea explica şi adoptarea sanskritei ca limbă literară, în loc de pālī. Faptul că în discuţia despre absolut nu sunt decât rareori folosiţi termeni ca *„ātman”*, *„parātman”* s-ar putea datora opoziţiei puternice a budhismului primar faţă de conceptul de „sine individual”, denotat prin *„atta”,* echivalentul pālī al sanskritului *„ātman”.* Nu este exclus ca termenul *„ātman”* să fi devenit în atât de mare măsură repugnant autorilor budhişti încât ei să nu îl mai fi putut accepta nici măcar într-o altă accepţiune, cum este cazul cu cea pe care o are în brahmanism.

De asemenea, critica generală a manifestării, ce poate fi întâlnită în textele timpurii ale Mahāyānei, critică care ignoră distincţia dintre manifestare ca fenomen şi manifestarea înfăţişată în manieră conceptuală, manifestarea interpretată în mod eronat ca substanţialitate, este oarecum străină tendinţelor generale din metafizica budhistă care, în general, ţin cont de această distincţie.

---

[1] Pentru un studiu istoric şi doctrinar asupra originii Mahāyānei, vezi articolul lui Luis O. Gomez din Jones 2005:1112-1113 şi 1115-1119 (vol. II)!

[2] Pentru o abordare istorică a comunităţii budhiste, de-a lungul perioadei de tranzit de la Hīnayāna către Mahāyāna, vezi Matics 1970:16-18!

Această atitudine critică generalizată constituie însă o parte importantă a doctrinei brahmanismului, a Vedāntei moniste, care atribuie un statut de iluzie *(māyā)*, de ignoranţă *(avidyā)* întregii manifestări, fără a se ţine cont de vreo diviziune la nivelul acesteia. Faptul că Mahāyāna timpurie alunecă frecvent înspre o astfel de atitudine ar putea fi o dovadă a influenţelor brahmanismului asupra primilor autori Mahāyāna.

Se pare că numărul textelor ce discutau despre absolut în perioada timpurie a Mahāyānei era destul de mare, după cum reiese din numeroasele referinţe la astfel de texte în scrieri păstrate până astăzi, însă doar unul singur a mai supravieţuit integral în sanskrită şi anume *Ratnagotravibhāga* (sau *Uttara-tantra*), împreună cu comentariul său, *Ratnagotravibhāgavyākhyā* (sau *Uttara-tantravyākhyā*), ambele atribuite în mod incert lui Maitreya/Asaṅga.

Absolutul ca dimensiune pozitivă a stării de vacuitate *(śūnyatā)*

Absolutul constituie aspectul pozitiv al stării de vacuitate, al stării în care toate fenomenele şi-au încetat existenţa, stare care încă din Hīnayāna fusese identificată drept idealul ultim în plan soteriologic. Existenţa acestui aspect pozitiv face ca ontologia budhismului Mahāyāna să nu fie o formă de nihilism radical, care consideră non-existenţa absolută, vidul, drept condiţie primordială.

În Hīnayāna, starea de încetare a manifestării şi totodată a suferinţei, starea de Parinirvāṇa, reprezintă non-existenţă absolută, o stare de vid *(śūnyatā)*.[3] Mahāyāna preia folosirea termenului de „vid", de „vacuitate" *(śūnyatā)* pentru referinţa la condiţia ultimă a existenţei însă îi conferă acesteia dimensiuni pozitive, trans-fenomenale.[4] Textele timpurii ale Mahāyānei insistă

---

[3] Pentru o prezentare a stării de Nirvāṇa într-un mod strict negativ, ca un foc care se stinge, vezi articolul lui Luis O. Gomez în Buswell 2003:600-602 şi articolul lui Thomas P. Kasulis în Jones 2005:6628-6629 (vol. X)!

[4] Pentru o discuţie asupra aspectelor negative şi a celor pozitive ale realităţii ultime, vezi Koseki 1984:73!

Absolutul ca absenţă a oricărei naturi proprii fenomenale *(paramārtha-nissva-bhāvatā)* în Chatterjee 1999:153!

Aspectele negative ale absolutului sunt realizate odată cu starea de „calm" *(śamatha)*, pe când cele pozitive sunt atinse prin „viziune" *(vipaśyanā)*. Pentru o discu-ţie asupra „calmului" şi „viziunii", vezi Conze 1956:17! De asemenea, *Bhāvanākrama, II, III* tratează pe larg asupra acestor două concepte. Vezi Parmananda (1997)!

Pentru echivalarea vacuităţii *(śūnyatā)* cu absolutul *(tathāgatagarbha)*, pentru descoperirea unui aspect pozitiv al vacuităţii în *Śrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra*, vezi Paul 1979:195-196!

în mod deosebit asupra faptului că încetarea manifestării şi a suferinţei nu este totuna cu starea de vid absolut, realitatea absolută menţinându-şi existenţa, ba chiar în forma sa pură, primordială.

„Divinule, încetarea suferinţei nu înseamnă încetarea întregii existenţe. De ce? Deoarece corpul absolut *(dharmakāya)* al celui eliberat *(tathāgata)* este ceea ce reprezintă încetarea suferinţei şi acesta este fără de început, necreat, nenăscut, fără moarte, aflat dincolo de distrugere, permanent, stabil, calm, etern, caracterizat de puritate intrinsecă…”[5]

Absolutul este uneori denumit „factorul iluminat” *(buddhadharma)*, sugerându-se astfel că aşa cum factorii *(dharma)* experienţei obişnuite se arată ca existenţă pentru cel ne-eliberat, tot astfel absolutul îşi vădeşte existenţa către cel ce a atins starea de eliberare. Despre acest factor iluminat *(buddhadharma)* se spune că este „de negândit, incomensurabil[6], eliberat, constituit din beatitudine şi cunoaştere.”[7]

Textele Mahāyānei timpurii atrag frecvent atenţia asupra faptului că termenul de „vacuitate” poate fi considerat în două accepţiuni. Într-o primă accepţiune, cunoscută deopotrivă adepţilor Mahāyāna cât şi celor Hīnayāna, „vacuitate” se referă la absenţa manifestărilor şi, implicit, a înlănţuirii şi a suferinţei. În cea de-a doua accepţiune, termenul de „vacuitate”, în ciuda semanticii sale cu tentă negativă, privativă, sensul literal al lui *„śūnya”* fiind „zero”, „lipsit de”, „vid”, desemnează existenţa pozitivă a absolutului, a factorului iluminat. Această accepţiune nu este luată în considerare în Hīnayāna, care se limitează la aspectele negative ale vacuităţii.

„Cunoaşterea absolutului *(tathāgatagarbha)* ca fiind vacuitate este de două feluri. Acestea două sunt:

Divinule, absolutul este lipsit *(śūnya)* de toate perturbaţiile, care sunt grosiere şi sunt cunoscute ca reprezentând înlănţuire.

Divinule, absolutul nu este lipsit *(śūnya)* de factorii iluminaţi *(buddhadharma)*, care sunt subtili, mai numeroşi decât grăunţele de nisip din Gange şi sunt cunoscuţi ca reprezentând eliberare.”[8]

Absolutul poate fi echivalat cu non-existenţa factorilor, însă aceasta nu implică un caracter de non-existenţă absolută al său. Textele şcolii Vijñānavāda se referă în mod frecvent la natura absolută *(parinispanna)* ca „vacuitate a

[5] *Śrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra*, cap. III, Wayman 1974:76.
[6] Literal, „mai numeros decât grăunţele de nisip din Gange”.
[7] *Śrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra*, cap. III, Wayman 1974:82.
[8] *Śrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra*, cap. III, Wayman 1974:106.

naturilor proprii [ale obiectelor]" *(svabhāvaśūnyatā)*[9], însă aceasta nu înseamnă că perspectiva pe care această şcoală o adoptă cu referire la absolut este una strict critică, negativă, care consideră absolutul doar sub aspecte negative.

„VII.9.... Irealitatea *(niḥsvabhāvatā)* absolută *(paramārtha)*, care se arată ca absenţa unui sine *(nairātmya)* al factorilor *(dharma)*, este întotdeauna *(nityakāla)* existentă, este eternă *(śāśvatakāla)*. Reprezentând natura tuturor lucrurilor, ea este necondiţionată şi întotdeauna neafectată de perturbaţie. Fiind întotdeauna stabilită *(vyavasthitā)* ca natură a factorilor *(dharmadharmatā)*, ea este necondiţionată *(asaṃskṛta)*; fiind necondiţionată, ea este lipsită de naştere şi de distrugere. Fiind în totalitate lipsită de perturbaţii *(kleśa)* este dintotdeauna calmă şi are o natură eliberată."[10]

Tendinţa filosofiei budhiste de a considera absolutul laolaltă cu fluxul cauzal manifestat de acesta

Metafizica budhistă, sub oricare dintre înfăţişările sale, adoptă o atitudine critică faţă de conceptualizare, faţă de modul în care se înfăţişează experienţa umană obişnuită. Toate şcolile budhiste resping validitatea interpretării experienţei ca fiind constituită dintr-o multiplicitate de obiecte determinate; în general, budhismul opune acestei interpretări, interpretarea manifestării ca flux cauzal continuu, neîntrerupt, lipsit de delimitaţie internă, ca serie a coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*. Se poate considera că opoziţia dintre conceptualizare şi flux cauzal reprezintă teza definitorie a metafizicii budhiste, sub majoritatea înfăţişărilor sale.

În acest sens budhismul este mai „empiric" decât brahmanismul, deşi ambele filosofii se raportează într-un mod critic la experienţa umană obişnuită, care este echivalată cu iluzoriul, cu eroarea. Diferenţa dintre brahmanism şi budhism este însă aceea că brahmanismul adoptă faţă de manifestare o atitudine mai critică, mai „metafizică". Sub oricare dintre formele sale, manifestarea este considerată ca iluzie *(māyā)*; nu doar experienţa conceptualizată este considerată astfel, ci brahmanismul se raportează într-un mod critic la tot ceea ce este altceva decât realitatea ultimă. Chiar dacă filosofii brahmani nu îşi pun în mod explicit problema fluxului cauzal, totuşi este cât se poate de evident că, în cazul în care brahmanismul ar considera manifestarea şi sub acest aspect, şi în acest caz ea ar fi echivalată tot cu iluzoriul. Brahmanismul nu distinge la nivelul

[9] Vezi Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. III.7-8, Anacker 1998:439.
[10] *Saṃdhinirmocana-sūtra,* VII.9, Lamotte 1935:195.

manifestării diferite niveluri de realitate, aşa cum se întâmplă în budhism, ci respinge întreaga manifestare sub oricare formă a sa. Tocmai de aceea problema naturii conceptuale nu este atât de mult dezbătută în brahmanism, ea fiind pur şi simplu respinsă datorită statutului său de manifestare. Brahmanismul opune manifestarea, sub oricare dintre formele sale, realităţii ultime *(brahman)*, existenţei absolute *(sat)*. Dihotomia dintre absolutul existent *(sat)* şi manifestarea iluzorie *(māyā)*, eronată *(avidyā)* reprezintă tema centrală a metafizicii brahmane.

Comparând atitudinea metafizică a majorităţii şcolilor budhiste cu cea a brahmanismului se poate considera că budhismul este mai „tolerant”, mai puţin critic cu manifestarea, cu fenomenalul, în sensul că existenţa fluxului cauzal, a emanaţiei cauzale, este considerată ca ceva asociat în mod firesc realităţii ultime. Chiar dacă nu toate şcolile budhiste acceptă existenţa absolutului, unele dintre ele o fac; raportul dintre conceptualizare şi absolut este, ca şi în brahmanism, unul de opoziţie. Ca şi în brahmanism, experienţa umană conceptualizată reprezintă îndepărtare de natura realităţii ultime. Registrul conceptual este astfel în totalitate privat de relevanţă obiectivă; construcţia conceptuală nu doar că nu surprinde nimic din natura realităţii ultime sau a fluxului condiţional, dar, mai mult decât aceasta, se poate considera că acest registru constituie chiar îndepărtare de absolut şi de fluxul cauzal manifestat de acesta.

Majoritatea şcolilor budhiste sunt însă în mai mare măsură interesate de critica relaţiei dintre registrul conceptual şi fluxul cauzal decât de critica relaţiei dintre registrul conceptual şi realitatea ultimă. În şcolile budhiste, absolutul este deseori considerat nu doar în sine, ci laolaltă cu fluxul cauzal pe care acesta îl manifestă. Aceste două registre, cel al naturii absolute şi cel al fluxului cauzal manifestat de aceasta sunt considerate drept realitate în budhism.[11] Iluzoriu, eronat este doar registrul conceptual şi astfel dihotomia principală trasată de majoritatea şcolilor budhiste este tocmai cea dintre caracterul real al absolutului şi al fluxului cauzal asociat acestuia şi caracterul ireal al registrului conceptual.

Ontologia majorităţii şcolilor Mahāyānei distinge aceste trei niveluri de realitate: realitatea ultimă, fluxul cauzal manifestat de aceasta şi registrul

---

[11] Kiyota 1985:216, plecând de la observaţia că în Mahāyāna realitatea ultimă este întotdeauna considerată laolaltă cu fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)*, merge până într-acolo încât să pună în discuţie caracterul monist al ontologiei şcolii Mahāyāna.

conceptual. Dintre acestea, primele două au realitate, pe când cel de-al treilea este ireal şi constituie obiectul criticii filosofice. Acest model de analiză atinge cea mai matură formă în şcoala Vijñānavāda, care elaborează aşa-numita „teorie a celor trei naturi *(trisvabhāva)*". Însă ea este prezentă şi în Mādhyamika, unde registrul conceptual este respins cu multă fermitate, dar realitatea ultimă şi fluxul cauzal sunt totuşi admise.

Posibile influenţe ale brahmanismului asupra modului de a considera realitatea ultimă în Mahāyāna timpurie

Deşi majoritatea textelor Mahāyānei au tendinţa de a considera realitatea ultimă laolaltă cu manifestarea fluxului cauzal şi supun criticii doar registrul conceptual, există totuşi în perioada timpurie a Mahāyānei un număr de scrieri care au mai degrabă tendinţa de a considera realitatea ultimă doar aşa cum este ea în sine, în puritatea sa esenţială, în natura sa imuabilă. În aceste texte există tendinţa de a accepta doar natura esenţială a absolutului şi de a respinge, de a califica drept „iluzoriu", drept „ireal", întreaga manifestare, indiferent dacă este vorba despre manifestarea înfăţişată în mod conceptual sau despre manifestare ca flux cauzal.

Această poziţie ontologică este destul de similară celei adoptate în brahmanism de şcoala Advaita Vedānta. Faptul că ea apare doar în Mahāyāna timpurie, şcolile mai târzii ale Mahāyānei re-acceptând şi re-accentuând manifestarea ca flux cauzal, poate fi explicat printr-o influenţă temporară pe care brahmanismul ar fi exercitat-o asupra nou apărutei ramuri Mahāyāna. Un argument în favoarea acestei idei ar fi faptul că realitatea ultimă, ontologia radicală care opune puritatea absolutului oricăror forme de manifestare şi adoptarea sanskritei ca limbă literară îşi fac apariţia laolaltă în filosofia budhistă, care până atunci era mai degrabă înclinată către realism, către folosirea unor metode empirice de investigaţie, şi care avea ca limbă literară pālī. Oricât de verosimilă ar fi susţinerea unei influenţe venite din partea cercurilor brahmane asupra recent apărutei grupări Mahāyāna, ea nu este încă un fapt dovedit, existând şi unele elemente care par mai degrabă a o respinge.[12]

[12] Nakamura 1955:86-89 identifică influenţe ale literaturii brahmane în corpusul timpuriu al Mahāyānei, nu doar sub aspect ideologic, ci chiar şi sub forma unor citate sau parafrazări.

Acest tip de ontologie radicală poate fi întâlnit în primul rând în textele aparţinând corpusului *Prajñāpāramitā* şi în cele ce ţin de aşa-numita tradiţie „Tathāgatagarbha”, dintre care însă nu multe au mai supravieţuit până astăzi. Corpusul *Prajñāpāramitā* revine cu insistenţă asupra temei vacuităţii *(śūnyatā)* a tot ceea ce înseamnă manifestare, fenomenal, şi asupra transcendenţei realităţii ultime. Curentul „Tathāgatagarbha” era mai degrabă preocupat de înfăţişarea absolutului ca unică substanţă a tot ceea ce există şi de respingerea realităţii individualizării, de orice tip ar fi fost aceasta.

Această atitudine ontologică radicală are anumite consecinţe referitoare la problemele asupra cărora se va insista în Mahāyāna timpurie. În primul rând apar preocupări legate de identificarea substanţialităţii *(svabhāva, dravyatva, dharmatā)* a tot ceea ce există. Unicitatea realităţii ultime va face să se insiste asupra monismului. Toate subiectele ce implică ideea de substanţialitate vor fi amplu dezbătute în aceste texte: monismul metafizic, caracterul iluzoriu al individualizării, relaţia de incluziune ontologică dintre absolut şi manifestare.

În alte contexte aceste probleme nu ar fi putut atrage prea mult atenţia autorilor budhişti. Deoarece deseori budhismul a fost mai degrabă interesat de fluxul coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)* asociat absolutului decât de absolutul în sine, tema substanţialităţii ar fi atras puţin atenţia autorilor budhişti.

Influenţa pe care ontologia radicală a Mahāyānei timpurii o va exercita asupra textelor ulterioare ale şcolii şi uşoara incompatibilitate dintre cele două abordări

Faptul că teme precum monismul metafizic, substanţialitatea nedeterminată a tuturor manifestărilor sunt prezente de-a lungul întregii literaturi a Mahāyānei se datorează în bună măsură faptului că ele au fost introduse în budhism odată cu apariţia literaturii *Prajñāpāramitā* şi a tradiţiei „Tathāgatagarbha”. Prestigiul de care se vor bucura aceste două curente de-a lungul întregii istorii a Mahāyānei va determina luarea în consideraţie a unor astfel de teme chiar şi în texte care par mai degrabă înclinate să acorde importanţă

Pentru un studiu detaliat asupra originilor Mahāyānei, vezi Har Dayal 1999:30-49! Vezi şi articolul lui Gregory Schopen în Buswell 2003:492-499!

maximă fluxului coproducerilor condiţionate, ideii de devenire şi, în mai mică măsură, aspectelor ce presupun problema substanţialităţii.,[13]

Se ajunge la un moment dat şi la o uşoară contradicţie deoarece ontologia radicală a Mahāyānei timpurii face ca fluxul cauzal să ajungă şi el obiect al criticii, să fie considerat iluzoriu. Ori tocmai acest flux cauzal, identificat fie cu conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, în şcoala Vijñānavāda, fie cu clasica serie a coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, în şcoala Mādhyamika, este cel ce face obiectul propovăduirii filosofilor mai târzii ai Mahāyānei.

Totuşi, cele două abordări nu sunt întrutotul ireconciliabile şi doar absenţa unei specificări mai clare a terminologiei face ca ele să apară astfel. Mahāyāna timpurie considera a fi real doar ceea ce are autonomie ontologică şi, în acest sens, fluxul condiţional poate fi considerat ca „ireal". În acord cu această accepţiune doar realitatea ultimă va apărea ca fiind „reală", întreaga manifestare fiind „ireală". În schimb, Vijñānavāda restrânge sensul termenului „ireal" la ceea ce este eronat, adică la construcţiile conceptuale subiective care intenţionează, care încearcă să instituie „obiecte" ce nu pot fi nicăieri găsite. În acest sens, fluxul cauzal, chiar dacă nu are o existenţă autonomă şi depinde de substanţialitatea absolutului, nu constituie nici „irealitate". Fluxul cauzal reprezintă, pur şi simplu, manifestare contingentă asociată în mod firesc absolutului.

Atenţia sporită acordată fluxului cauzal nu înseamnă că acestuia îi este atribuită şi substanţialitate; chiar dacă nu este considerat a fi ireal, totuşi Vijñānavāda cade de acord asupra faptului că substanţialitatea sa este de găsit doar la nivelul realităţii ultime. Şcoli precum Vijñānavāda sau Mādhyamika introduc un nivel contingent al existenţei, un nivel fenomenal dar ne-eronat, însă aceasta nu înseamnă că acest nivel (în Vijñānavāda – conştiinţa-depozit, în Mādhyamika – seria coproducerilor condiţionate) îşi are propria sa substaţialitate. Când se are în vedere substanţialitatea sa, acest registru poate fi fără probleme subsumat conceptului de „ireal", aşa cum este considerat acest concept în Mahāyāna timpurie (adică ca „non-substanţial").

---

[13] Kiyota 1985:210-213 susţine că teoriile Mahāyānei timpurii, ce opuneau realitatea ultimă oricărei forme de manifestare, nu s-au constituit niciodată într-o şcoală, aşa cum pretind autori ca Takasaki, şcoală care ar reprezenta o a treia ramură a Mahāyānei, alături de Mādhyamika şi Vijñānavāda. Mai degrabă, consideră Kiyota, aceste teorii au fost moştenite şi integrate în sistemul şcolilor Mādhyamika şi Vijñānavāda.

Astfel că atitudinea radicală întâlnită pe parcursul discuţiilor legate de substanţialitate pare să fie una de respingere a fluxului cauzal doar deoarece în aceste contexte se are în vedere un sens „tare” al termenului „realitate”, sens care presupune substanţialitate. Nu există nicio contradicţie între această atitudine ontologică critică referitoare la fluxul cauzal şi atitudinea mai moderată, asertivă, care este adoptată atunci când realitatea este considerată şi sub aspectele sale contingente.

Absolutul în Vijñānavāda

Şcoala Vijñānavāda nu aduce foarte multe inovaţii în ceea ce priveşte problema realităţii ultime, ci, în general, se rezumă la a o considera pe aceasta în maniera Mahāyānei timpurii. Vijñānavāda consacră termenul de *„parinișpannasvabhāva”* – „natura desăvârşită” ca denumire a realităţii ultime.[14] Natura desăvârşită este una dintre cele trei naturi *(trisvabhāva)* care, conform Vijñānavādei, ar sintetiza toate posibilele forme de existenţă; celelalte două naturi sunt cea dependentă *(paratantrasvabhāva)*, adică fluxul cauzal manifestat de absolut, şi cea concepută/construită *(parikalpitasvabhāva)*, adică experienţa specific umană, structurată conceptual. Termenul „*pari-niș-panna*” reprezintă participiul trecut al compusului verbal „*pari-niș-pad*”. Rădăcina verbală „*pad*” are sensul de „a cădea”, „a ajunge”, „a se întâmpla”, „a fi găsit”; împreună cu particula „*niș*” sensul ajunge acela de „a fi împlinit”, „a fi complet”, „a fi desăvârşit”.[15] „*Pari*” are ca sens de bază ideea de „complet”, „de jur împrejur”; astfel că „*parinișpanna*” înseamnă ceva de genul „ceea ce este găsit a fi complet desăvârşit”, „ceea ce este complet desăvârşit”.[16]

„Natura desăvârşită *(parinișpanna)* este natura atotcuprinzătoare, desăvârşită şi reală a factorilor. Termenul *«parinișpanna»* indică: universalitatea sa, faptul că nu este nicăieri absentă *(pari)*, eternitatea sa, absenţa naşterii şi a distrugerii, faptul că este desăvârşită *(niș)*, realitatea sa, caracterul non-eronat *(panna)*.”[17]

---

[14] Vezi Chatterjee 1999:152 şi D'amato 2005:291!

Pentru o analogie între natura desăvârşită a autorilor Vijñānavāda şi Unul lui Plotin, vezi McEvilley 1980:185-186!

[15] Vezi Williams-Monier 1997:563; Incze 1995:144-145.

[16] Vezi Williams-Monier 1997:596.

[17] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:527-8.

După cum am spus, textele Vijñānavāda nu sunt foarte inovatoare în raport cu Mahāyāna timpurie în ceea ce priveşte problema absolutului. Se insistă uneori asupra faptului că natura absolută presupune absenţa obiectelor determinate, a experienţei determinate şi, în acest sens, ea este uneori desemnată ca „vacuitatea [tuturor] naturilor proprii” *(svabhāvaśūnyatā)*. Reprezintă totuşi o condiţie pozitivă, reprezintă realitatea pe baza căreia se fundamentează contingentul şi iluzoriul şi, în acest sens, uneori este denumită „existenţa non-existenţei” *(abhāvabhāva)*. Altfel, în discuţia despre absolut se insistă asupra temelor clasice din Mahāyāna timpurie.

„174. Non-dualitatea *(advaya)*, aseitatea *(tathatā)*, vacuitatea *(śūnya)*, realitatea limită *(bhūtakoṭi)*, natura factorilor *(dharmatā)*, absenţa discriminării conceptuale *(nirvikalpa)* – pe acestea le indic drept caracteristici *(lakṣaṇa)* ale [naturii] desăvârşite *(niṣpanna)*.”[18]

„VI.6. Care sunt calităţile *(guṇa)* şi aspectele *(ākara)* naturii desăvârşite *(parinișpannalakṣaṇa)* a factorilor *(dharma)*?

Sunt acelea că reprezintă aseitatea *(tathatā)* factorilor *(dharma)*, cauza *(hetu)* elanului *(vīrya)* fiinţelor eliberate *(bodhisattva)*, cauza gândirii absolut corecte *(suyoniśomanasikāra)*, înţelegerea *(avabodha)* acesteia datorată practicii *(samudāgama)* meditaţiei *(bhāvanā)* referitoare la acestă înţelegere şi, de asemenea, realizarea *(samudāgama)* iluminării perfecte *(samyaksaṃbodhi)*, care este lipsită de ceva superior [ei] *(anuttara)*.”[19]

I.1.2. Absolutul ca substrat *(dharmadhātu)*

Absolutul ca substrat al manifestării *(dharmadhātu)*

Aproape orice teorie a existenţei a simţit nevoia de a găsi anumite elemente ultime, în existenţa cărora să poată fi fundamentată existenţa celorlalte entităţi admise de teoria în cauză. Dat fiind faptul că Mahāyāna timpurie consideră întregul registru al manifestării iluzie, ontologia realistă şi pluralistă a Hīnayānei, care fundamenta întreaga existenţă pe temelia unui număr de factori *(dharma)* primari, caracterizaţi de multiplicitate şi limitaţie, îşi pierde valabili-

[18] *„174. advayā tathatā śūnyā bhūtakoṭiśca dharmatā/*
nirvikalpaśca deśemi ye te niṣpannalakṣaṇāḥ//”
Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 174, Nanjio 1956:288.

[19] *„VI.6. katamad guṇākara dharmāṇāṃ parinișpannalakṣaṇam/ yad uta dharmāṇāṃ tathatā bodhisattvānāṃ vīryahetoḥ suyoniśomanasikārahetoś ca tadavabodhas tadavabodhabhāvanāsamudāgamād api yāvad anuttarasamyaksaṃbodheḥ samudāgamaḥ//”*  *Saṃdhinirmocana-sūtra*, VI.6, Lamotte 1935:188.

tatea. Caracterul iluzoriu *(māyopama)* al factorilor făcea ca aceştia să posede doar o apariţie *(ābhāsa)* accidentală *(āgantuka)*, lipsită de substanţialitate *(adravyatva)* şi de aici nevoia de a găsi un fundament substanţial care să dea seama de existenţa lor.

Mahāyāna timpurie fundamentează întreaga manifestare pe existenţa originară a unei realităţi unice, a unei realităţi absolute; astfel aceasta ajunge să fie considerată „substratul factorilor" *(dharmadhātu)*, „natura factorilor" *(dharmatā)* sau „substratul fiinţelor" *(sattvadhātu)*.

„... absolutul *(tathāgatagarbha)* reprezintă fundamentul *(niśraya)*, suportul *(ādhāra)*, substratul *(pratiṣṭhā)*."[20]

Chiar şi tendinţele ulterioare din Mahāyāna, care sunt în mai mare măsură înclinate să ia în considerare manifestarea, îi atribuie acesteia cel mult existenţă contingentă *(paratantra)*, îi atribuie un statut de fenomen, îi neagă substanţialitatea proprie.[21] Substanţialitatea manifestării considerată fie ca serie cauzală *(pratītyasamutpāda)* fie sub forma conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)* era de găsit altundeva decât la nivelul său, şi anume în realitatea ultimă.

„VII.6. Cum se face că realizarea *(samudgata)* realităţii ultime *(paramārtha)* a factorilor *(dharma)* reprezintă absenţa unei naturi proprii *(niḥsvabhavatā)* având realitate ultimă *(paramārtha)* [a lor]?

Acei factori care sunt născuţi în mod condiţionat *(pratītyasamutpanna)* sunt lipsiţi de natură proprie *(niḥsvabhāva)* datorită absenţei naturii proprii a naşterii *(utpatti)*[22] şi, de asemenea, sunt lipsiţi de natură proprie datorită absenţei unei naturi proprii având realitate ultimă.

Aceasta din ce cauză?

Eu arăt că acel obiect *(ālambana)* pur *(viśuddha)* care este realizat drept realitate ultimă *(paramārtha)* a factorilor, acela reprezintă realitatea ultimă. Ceea ce are drept caracteristici [natura] dependentă *(paratantra)*, aceea nu reprezintă obiectul cel pur şi de aceea este lipsit de o natură proprie având realitate ultimă..."[23]

---

[20] *„...tathāgatagarbho niśraya ādhāraḥ pratiṣṭhā..."*

Asaṅga – *Uttaratantravyākhyā*, ad. I.150, Obermiller 1991:230.

[21] Vezi capitolul „II.1.3. Natura contingentă *(paratantrasvabhāva)* a conştiinţei *(vijñāna)*, a fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*", unde este detaliat statutul de contingenţă atribuit manifestării în şcoala idealistă Vijñānavāda!

[22] „Absenţa naturii proprii a naşterii" *(utpattiniḥsvabhāvatā)* se referă la faptul că producerea condiţionată a unui obiect este un act iluzoriu, cu totul lipsit de realitate la nivelul realităţii ultime.

[23] „*VII.6. dharmāṇām paramārthasamudgata paramārthaniḥsvabhāvatā katamā/ ye dharmāḥ pratītyasamutpannā utpattiniḥsvabhāvatayā niḥsvabhāvās te paramār-*

„Natura desăvârşită *(parinișpannasvabhāva)* reprezintă realitatea ultimă *(paramārtha)* a tuturor factorilor *(dharma)* având o natură condiţionată *(paratantrātmaka)*, reprezintă substanţialitatea *(dharmatā)* lor. Astfel că, deoarece [natura] desăvârşită constituie natura proprie *(svabhāva)* a celor non-existente *(abhāva)*, natura desăvârşită reprezintă absenţa unei naturi proprii *(niḥsvabhāvatā)* [individuale] având realitate ultimă *(paramārtha)*."[24]

Absolutul constituie substanţa tuturor manifestărilor, ceea ce rămâne întotdeauna neschimbat *(sthita)* la nivelul lor, existenţa, realitatea *(bhūtatā, satyatā)* lor. Absolutul este cel ce face posibilă existenţa manifestărilor, reprezintă condiţia lor ontologică, substratul lor fiinţial, substanţa lor. În acest sens el este denumit „substratul factorilor" *(dharmadhātu)* sau „natura/esenţa factorilor" *(dharmatā)*. Reprezintă substanţa stabilă la nivelul căreia se individualizează manifestarea contingentă.

Constituind esenţa tuturor factorilor, absolutul este omniprezent.

„Corpul său se întinde în toate lumile şi planurile."[25]

Natura realităţii ultime fiind caracterizată de omniprezenţă, cunoaşterea sa reprezintă cunoaştere infinită *(apramāṇajñāna)*, cunoaştere ce are ca obiect toţi factorii şi care este lipsită de eroare sau dubiu.

„Cunoaşterea lipsită de eroare *(niḥsaṃśaya)* a tuturor factorilor *(dharma)*."[26]

Fiind originea tuturor posibilităţilor şi necunoscând niciun fel de limitaţie, absolutul este infinit, incomensurabil *(aprameya, asaṃkhyeya)*.[27]

Existenţa sa nu este supusă niciunei condiţii *(asaṃskṛta)* şi astfel absolutul reprezintă existenţă eternă *(nitya, śāśvata)*.[28]

---

thaniḥsvabhāvatayāpi niḥsvabhāvāḥ/ tat kasya hetoḥ/ dharmeṣu paramārthasamudgata yad viśuddhālambanaṃ tat paramārtha iti mayā paradeśitam/ tat paratantralakṣaṇaṃ viśuddhālambanaṃ na bhavati tasmāt paramārthaniḥsvabhāvateti//" *Saṃdhinirmocana-sūtra*, VII.6, Lamotte 1935:194.

[24] *„sa yasmāt parinișpannaḥ svabhāvaḥ sarvadharmāṇāṃ paratantrātmakānāṃ paramārthaḥ taddharmateti kṛtvā tasmāt parinișpanna eva svabhāvaḥ paramārthaniḥsvabhāvatā parinișpannasyābhāvasvabhāvatvāt/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 24-25, Chatterjee 1980:125.

[25] *„sarvalokadhātuprasṛtakāya"*

Saṃdhinirmocana-sūtra, Introducere, Lamotte 1935:170.

[26] *„sarvadharmaniḥsaṃśayajñāna"*

Saṃdhinirmocana-sūtra, Introducere, Lamotte 1935:171.

[27] Asaṅga – comentariu la *Saṃdhinirmocana-sūtra*, Introducere, Lamotte 1935:170.

[28] Asaṅga – *Uttaratantravyākhyā*, ad. I.64, Obermiller 1991:192.

„Este etern *(nitya)*, există întotdeauna *(sarvadā)* şi, deoarece este necondiţionat *(asaṃskṛtatva)*, este lipsit de schimbare *(vikriyata)*.”[29]

Având o natură necreată *(akṛtasvabhāva)*, este indestructibil *(avināśa)*, stabil *(dhruva)*.

„I.79. Deoarece este de o natură *(svabhāva)* necreată *(akṛta)*, constituie o entitate *(dharma)* indestructibilă *(avināśa)*.

I.80. Nu se naşte, nu moare, nu este afectat, nu îmbătrâneşte.”[30]

„II.24. Reprezintă natura necondiţionată *(asaṃskṛtatva)* şi, datorită naturii *(svabhāva)* indestructibile *(avināśa)*, este nesfârşit *(atyanta)*.”[31]

Altfel spus, este lipsit de naştere *(anutpāda, utpādavigama)*, de moarte *(anirodha, nirodhavigama)* şi, în genere, de orice tip de alteraţie *(vikriyā)*.

„II.34. Deoarece este lipsit *(vigama)* de naştere *(utpāda)* este permanent *(nitya)*; deoarece este lipsit de distrugere *(nirodha)* este stabil *(dhruva)*.”[32]

„Absenţa naşterii *(anutpāda)*, absenţa distrugerii *(anirodha)*, calmul primordial *(ādiśānti)*, natura eliberată *(prakṛtiparinirvṛti)* şi absenţa naturii proprii *(niḥsvabhāva)* sunt cele cinci aspecte ale sale.”[33]

Nefiind condiţionat în niciun fel, este autonom *(niyāmatā)*, în sensul că activitatea sa, chiar şi iluzorie fiind, nu este determinată de cauze exterioare lui.

Absolutul ca realitate ultimă

Absolutul *(dharmadhātu)* constituie condiţia ontologică a tuturor factorilor fără însă ca el, la rândul său, să fie condiţionat de altceva *(aparapratyayodita)*.[34]

---

[29] *„nityam sarvadā 'saṃskṛtatvānna vikriyata ityartaḥ”*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad I.15(16), Pandeya 1999:41.

[30] *„I.79… 'vināśadharmāpyakṛtasvabhāvataḥ/*
I.80. na jāyate na mriyate bādhyate no jīryate/”
Asaṅga – *Uttaratantra*, I.79-80(76-77), Obermiller 1991:203.

[31] *„II.24. asaṃskṛtatvamatyantamavināśasvabhāvataḥ”*
Asaṅga – *Uttaratantra*, II.24, Obermiller 1991:248.

[32] *„II.34. upādavigamānnityaṃ nirodhavigamāddhruvam”*
Asaṅga – *Uttaratantra*, II.34, Obermiller 1991:250.

[33] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyāna-saṃgraha*, X. 4, Lamotte 1973:275.

[34] Stcherbatsky (1932:895) consideră că descrierea stării ultime ca fiind „non-condiţionată” *(asaṃskṛta)* este fundamentală pentru modul în care întreaga filosofie budhistă tratează această condiţie. Chiar şi Hīnayāna, în ciuda caracterului minimal al analizei ontologice pe care o efectuează, afirmă totuşi acest caracter non-condiţionat al stării de Nirvāṇa.

„I.5. Este necondiţionat *(asaṃskṛta)*, lipsit de efort *(anābhoga)* şi nu este produs de condiţii diferite [de el însuşi] *(aparapratyayodita)*."[35]

În acest sens absolutul *(dharmadhātu)* constituie limita ultimă a existenţei *(bhūtaparyanta, bhūtakoṭi)*, realitatea limită, în care toate celelalte sunt stabilite fără ca ea, la rândul său, să mai fie condiţionată în vreun fel. Este cauza ultimă care le condiţionează pe toate fără ca ea însăşi să mai fie condiţionată în vreun fel.

„II.27. Aşa cum spaţiul *(ākāśa)* cel non-cauzat *(animitta)* este cauza *(nimitta)* vederii formelor *(rūpadarśana)* şi, în cazul factorilor *(dharma)* de tipul sunetului *(śabda)*, mirosului *(gandha)*, gustului *(rasa)*, tactibilelor *(spṛśya)*, este [cauza] auzului şi a celorlalte [tipuri de percepţie]."[36]

Tocmai de aceea se afirmă despre acest substrat că este „lipsit de ceva superior" *(anuttara)*, că „dincolo de el nu mai este altceva de cunoscut".

„«Limită» *(koṭi)* înseamnă extrema ultimă *(paryanta)*. [Aceluia] dincolo de care nu mai există nimic altceva de cunoscut *(jñeya)*, i se spune «realitatea limită» *(bhūta-koṭi)*, «realitatea ultimă» *(bhūtaparyanta)*"[37]

„Este [realitatea] supremă *(parama)*, aseitatea *(tathatā)*, cea fără de nimic mai presus *(niruttara)*, cea care constituie limita *(paryanta)* cognoscibilului *(jñeya)*."[38]

„Divinule, «iluminarea perfectă, fără de nimic mai presus» *(anuttarā samyak-saṃbodhi)* – aceasta este o denumire *(adhivacana)* pentru domeniul *(dhātu)* Nirvāṇei.

Divinule, «domeniul Nirvāṇei» *(nirvāṇadhātu)* – aceasta este o denumire pentru corpul absolut *(dharmakāya)* al celui eliberat *(tathāgata)*."[39]

„Realitatea ultimă *(paramārtha)* este cea supremă *(parama)*, este cunoaşterea supra-mundană *(lokottarajñāna)*, este realitatea *(artha)* faţă de care nu există nimic mai presus *(anuttaratva)*."[40]

---

[35] *„I.5. asaṃskṛtamanābhogamaparapratyayoditam/"*

Asaṅga – *Uttaratantra*, I.5, Obermiller 1991:124.

[36] *„II.27. yathānimittamākāśam nimittam rūpadarśane/śabdagandharasas-pṛśyadharmāṇām ca śravādiṣu//"*

Asaṅga – *Uttaratantra*, II.27, Obermiller 1991:248

[37] *„koṭiḥ paryanto yataḥ pareṇānyajjñeyaṃ nāstītyato bhūtakoṭirbhūtaparyanta ucyate"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.15 (16), Pandeya 1999: 41.

[38] *„paramā tathatā niruttarā jñeyaparyantagatā"*

Bodhisattvabhūmi, p. 586, apud. Poussin 1929:751, Appendice.

[39] *„anuttarā samyaksaṃbodhiriti bhagavan nirvāṇadhātoretadadhivacanam/ nirvāṇadhāturiti bhagavan tathāgatadharmakāyasyaitadadhivacanam/"*

Asaṅga – *Uttaratantravyākhyā*, ad. I.1, Obermiller 1991:114.

[40] *"dharmāṇāṃ paramārthaśca sa yatastathatāpi sa iti/ paramam hi lokotta-rajñānaṃ niruttaratvāttasyārthaḥ paramārthaḥ/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 25, Chatterjee 1980:124.

I.1.3. Argumente în favoarea existenţei realităţii ultime

Pretinsele ameninţări nihiliste venite din partea şcolii Mādhyamika

În literatura Mahāyānei, argumente pentru necesitatea existenţei absolutului încep să fie formulate în principal în textele aparţinând şcolii Vijñānavāda care este în mare măsură preocupată de respingerea ameninţării nihilismului absolut ce părea să fie propovăduit de formele timpurii ale şcolii Mādhyamika. Filosofii Vijñānavāda au simţit nevoia să îşi apere propria lor ontologie, ce susţinea existenţa autentică a absolutului *(dharmadhātu)*, cât şi existenţa relativă, condiţionată, a ideaţiilor *(vijñapti)*, a conştiinţei *(vijñāna)*. De multe ori argumentele lor împotriva nihilismului nu stabilesc doar existenţa absolutului, ci deopotrivă pe cea a fluxului cauzal (interpretat în mod idealist, ca fiind de natura conştiinţei).

Aparenţa nihilismului absolut îşi are probabil originea în caracterul radical al criticii pe care Mādhyamika o aduce oricărei încercări de subsumare conceptuală, oricărei încercări de a pune construcţiile conceptuale în corelaţie cu un nivel de realitate situat dincolo de registrul subiectiv la nivelul căruia operează limbajul, conceptualizarea.[41] Limbajul, construcţia conceptuală sunt aduse la un statut de simplă imaginaţie, construcţie subiectivă lipsită de orice contraparte obiectivă, fie că această contraparte intenţionează a fi ceva de la nivelul realităţii ultime, fie doar o formă a manifestării. Obiectele pe care le intenţionează conceptul, obiectele la care încearcă să se refere sistemul categorial sunt absolut non-existente; tot ceea ce există este semnul, lipsit de orice referent. Semantica lor este vidă deoarece nu există absolut nimic care să se conformeze descrierii pe care ele o realizează. Critica acestor construcţii teoretice a căror semantică intenţionează nivelul absolut al realităţii sau măcar un nivel obiectiv al manifestării a fost greşit interpretată de către exegeză ca o critică a însuşi absolutului sau a manifestării sub oricare dintre formele sale. De fapt, autorii Mādhyamika critică doar relevanţa obiectivă a limbajului, a conceptului. Ei nu neagă nici existenţa unui absolut[42], nici existenţa anumitor manifestări fenomenale ale acestui absolut, însă resping încercarea de a

[41] Pentru o comparaţie interesantă între filosofia Mādhyamika şi scepticismul grec, vezi Conze 1975:140-143!

[42] Pentru acceptarea existenţei absolutului în Mādhyamika, vezi Murti 2003:237!

reprezenta aceste niveluri ale realităţii prin construcţii concetuale, prin limbaj. Principalul motiv este acela că orice concept creează iluzia existenţei autonome a unor entităţi limitate, determinate. Cum astfel de entităţi deopotrivă autonome cât şi limitate nu există nici la nivelul absolut (care nu este limitat în niciun fel), nici la nivelul manifestărilor absolutului (care nu sunt autonome şi nicio delimitare a lor nu este cu adevărat posibilă întrucât aceasta ar nega condiţionările lor multiple), limbajul, construcţia conceptuală sunt lipsite de vreo relevanţă obiectivă. Ele sunt pure creaţii subiective, asemănătoare iluziilor, halucinaţiilor, fanteziei.

Critica corespondenţei dintre limbaj şi o realitate care transcende subiectivitatea limbajului nu este însă totuna cu o critică a realităţii situate dincolo de limbaj. Această interpretare eronată este însă cât se poate de frecvent întâlnită printre exegeţii scrierilor Mādhyamika, ba chiar putând fi găsită şi la autorii foarte vechi.[43] Nu doar autorii budhişti alunecă în această interpretare eronată ci, în general, filosofia indiană pare înclinată să identifice în critica radicală pe care Mādhyamika o îndreaptă împotriva funcţiei referenţiale a limbajului o critică radicală a realităţii, de orice tip ar fi aceasta.[44] Ceea ce în realitate nu este decât o respingere a validităţii obiective a limbajului, a construcţiei conceptuale, a primit, în mod abuziv, valenţe metafizice şi astfel, dintr-o filozofie nihilistă a limbajului s-a ajuns la o pretinsă ontologie nihilistă. Sub ameninţarea acestui

[43] Narain 1964:313 face o scurtă prezentare a modurilor în care brahmanismul şi jainismul, cât şi autorii şcolii Vijñānavāda, interpretează ontologia şcolii Mādhyamika. Narain (pag. 311-312) face o scurtă evaluare a modalităţilor în care autorii moderni au interpretat atitudinea ontologică a şcolii Mādhyamika; este surprinzătoare varietatea acestor moduri de interpretare, care variază de la nihilism ontologic până la o simplă atitudine critică faţă de discriminarea operată în mod lingvistic.

O analiză asupra pretinsului „nihilism” al şcolii Mādhyamika la King 1994:669. King consideră că abordarea extremă a autorilor Mādhyamika nu înseamnă nihilism, ci doar o reacţie extremă îndreptată împotriva analizei fenomenologice mult prea detaliată a filosofilor Abhidharma.

De asemenea, pentru diferite modalităţi în care a fost interpretată atitudinea ontologică a lui Nāgārjuna, vezi de Jong 1972a:1-6, de Jong 1972b:7-15!

Pentru o respingere a interpretării şcolii Mādhyamika ca reprezentând o formă de nihilism ontologic şi o prezentare a sa ca o formă de monism absolutist, vezi Stcherbatsky 1990:207!

[44] Vezi Sadānanda – *Vedānta-sāra*, 131 în Nedu 2002:268 şi Śaṅkara – *Sarvadarśanasaṃgraha,* IV.1-17 în Medeleanu 2002:38-41!

pretins nihilism absolut au formulat autorii Vijñānavāda dovezi pentru existenţa realităţii ultime.

Absurditatea ideii de „non-existenţă absolută”

Încă din perioada premergătoare constituirii şcolii Mādhyamika, unii autori Mahāyāna au arătat că existenţa unei realităţi iluzorii, a unei realităţi imaginate, este posibilă doar în condiţiile existenţei unui subiect, a unui substrat al acestei iluzii sau imaginaţii.

Argumentul este elaborat în Vijñānavāda, mai ales de Sthiramati, care aduce o serie de argumente în favoarea ideii că existenţa a ceva având doar o existenţă convenţională *(saṃvṛti)* nu este logic posibilă în lipsa unui substrat existent în mod real.

„Nu este logic posibil ca existenţa convenţională *(saṃvṛti)* să fie lipsită de un fundament *(nirupādāna)* deoarece non-existenţa [absolută] *(abhāva)* a existenţei relative este o absurditate *(prasaṅga)*.”[45]

Raţionamentul lui Sthiramati este acela că, în cazul în care existenţa unei realităţi mai fundamentale decât realitatea convenţională este negată, realitatea convenţională ar trebui admisă drept realitate ultimă. Non-existenţa absolută nu este admisibilă pur şi simplu datorită experienţei comune, conform căreia ceva, fie chiar şi ceva iluzoriu, se manifestă totuşi.

„Datorită existenţei reale *(sadbhāva)* a ideaţiilor *(vijñāna)*[46] iluzorii *(bhrānti)*, non-existenţa absolută *(sarvathā 'bhāva)* nu [este admisibilă].”[47]

Aşadar, deoarece existenţa a ceva trebuie admisă, în cazul în care existenţa unui nivel mai fundamental decât cel al manifestărilor nu este admisă, obiectele trebuie admise ca reale într-un sens ultim. Non-existenţa absolută nefiind admisibilă, caracterul relativ, iluzoriu, al realităţii discriminate la nivelul experienţei obişnuite poate fi susţinut doar dacă se admite existenţa unui nivel ontologic mai fundamental decât cel al fenomenelor, în raport cu care ele să

[45] *„saṃvṛtito 'pyabhāvaprasaṅgān na hi saṃvṛtirnirupādānā yujyate”*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1ab, Chatterjee 1980:28.

[46] Literal, *„vijñāna”* înseamnă „conştiinţă”. Pentru echivalarea dintre „conştiinţă” şi „ideaţie” *(vijñapti)*, vezi capitolul „II.3.2. Caracterul fenomenal al conştiinţei”!

[47] *„bhrāntivijñānasya sadbhāvānna sarvathā 'bhāva”*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.5 (I.4), Pandeya 1999:18.

poată fi considerate drept iluzorii, şi care, prin existenţa sa, să evite absurditatea non-existenţei absolute.

„Natura *(ātman)* a ceea ce este non-existent *(abhāva)* trebuie să fie ceva existent *(astitva)*. Altfel ar trebui să fie admisă existenţa reală *(bhāvasyāstitva)* a dualităţii *(dvaya)*”[48]

După cum afirmă autorul secţiunii „Tattvārtha” din lucrarea *Yogācārabhūmi*, trebuie admisă măcar existenţa a „unui lucru, pur şi simplu” *(vastumātra)*. Termenul *„vastu”* poate avea, în sanskrită, un sens de materialitate indeterminată (mai ales în forma sa abstractizată – *„vastutva”*), iar textul afirmă că este necesară o astfel de existenţă pentru a putea exista un fundament pentru diferitele ideaţii, diferitele acte de experimentare *(prajñaptyadhiṣṭhāna)*.

„În condiţile non-existenţei *(abhāva)* simplei substanţialităţi *(vastumātra)* care să reprezinte fundamentul *(adhiṣṭhāna)* ideaţiilor *(prajñapti)*, toate ideaţiile ar fi cu totul non-existente *(sarveṇa... na bhavati)*. Cum s-ar putea ca ideaţiile singure *(prajñaptimātra)* să constituie realitatea *(tattva)*? Prin aceasta sunt negate *(apavādita)*, în egală măsură, ambele, atât realitatea *(tattva)* cât şi ideaţiile *(prajñapti)*. Negaţia *(apavāda)*, atât a ideaţiilor *(prajñapti)* cât şi a realităţii *(tattva)*, trebuie cunoscută ca reprezentând negaţia radicală *(pradhāna nāstika)*.”[49]

Afirmaţia cum că „nu există nimic, sub nicio formă” *(sarveṇa sarvaṃ nāsti)* este calificată drept o poziţie nihilistă, ce „anihilează” *(nāśayati)*. Tocmai de aceea este propusă „existenţa autentică a realităţii ultime” *(paramārthasadbhūta)*, a cărei natură este una inexpresibilă *(nirabhilāpyātmaka)* şi care constituie fundamentul *(sanniśraya)* tuturor discriminărilor *(prajñapti, nimitta)*.

De asemenea, Dignāga, în rezumatul doctrinei Prajñāpāramitā elaborat de el, foloseşte termenul *„vastu”* pentru a se referi la substanţialitatea pură, lipsită de determinaţii, a factorilor, substanţialitate ce nu este respinsă în textele *Prajñāpāramitā*, spre deosebire de individulitatea lor concepută, discriminată prin limbaj şi categorii *(śabdārtha)*, ce face obiectul respingerii.

---

[48] *„abhāvasyātmatvamastitvam/ anyathā dvayabhāvasyāstitvameva syāt”*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.13 (I.14), Pandeya 1999:38-39.

[49] *„teṣām prajñaptyadhiṣṭhānasya vastumātrasyābhāvātsaiva prajñaptiḥ sarveṇa sarvaṃ na bhavati/ kutaḥ punaḥ prajñaptimātraṃ tattvaṃ bhaviṣyatīti/tadanena paryāyeṇa taistattvamapi prajñaptirapi tadubhayamapyapavāditaṃ bhavati/ prajñaptitattvāpavādācca pradhāno nāstiko veditavyaḥ/”*
Tattvārthapaṭalam, partea II, Willis 2002:158.

„52. Aici sunt respinse *(pratiṣedha)* categoriile *(śabdārtha)*; substanţialitatea *(vastu)* nu este respinsă."[50]

Non-existenţa absolută *(sarvathā abhāva)* ar anula sensul ideilor de înlănţuire şi de eliberare şi, prin aceasta, ar face demersul de eliberare o absurditate. Şcoala Vijñānavāda pune în legătură existenţa înlănţuirii şi pe cea a eliberării cu existenţa iluziei *(bhrānti)*, respectiv a realităţii absolute, non-iluzorii *(nirbhrānti)*. Atâta vreme cât se recunoaşte chiar şi numai existenţa înlănţuirii, non-existenţa absolută nu mai poate fi susţinută.

„8. În cazul în care ceea ce este iluzoriu *(bhrānti)* cât şi ceea ce este non-iluzoriu *(nirbhrānti)* nu ar exista, nici [starea] perturbată *(sāṃkleśika)* şi nici cea eliberată *(vyavadāna)* nu ar mai putea fi acceptate."[51]

Existenţa, drept punct de referinţă pentru afirmarea iluzoriului, a non-existenţei

Altfel spus, multiplicitatea poate fi considerată drept iluzorie, drept ireală, doar dacă este raportată la un alt nivel de realitate, care să constituie existenţa autentică, existenţa absolută. În lipsa unui astfel de nivel, deoarece non-existenţa absolută nu este posibilă, multiplicitatea însăşi ar trebui considerată ca realitate ultimă.

„Cu scopul *(artha)* de a abandona *(parihāra)* supraimpoziţia *(samāropa)* persoanelor *(pudgala)* şi a factorilor *(dharma)*, vacuitatea *(śūnyatā)*[52] este stabilită ca fiind non-existenţă *(abhāva)*. Însă, cu scopul de a abandona respingerea *(apavāda)* acestei vacuităţi, vacuitatea [este stabilită] drept natura proprie a non-existenţei *(abhāvasvabhāva)*. Dacă vacuitatea nu ar fi fost expusă drept non-existenţa naturilor proprii *(svarūpa)* imaginate *(parikalpita)*, ar rezulta existenţa *(astitva)* factorilor şi a persoanelor. Dacă vacuitatea nu ar fi fost expusă drept natura proprie a non-existenţei, ar rezulta non-existenţa vacuităţii. În cazul non-existenţei sale, ca şi mai înainte, factorii şi persoanele ar fi reale *(bhāva)*."[53]

---

[50] *„52. śabdārthapratiṣedho'yaṃ na vastu vinivāryate/"*

Dignāga – *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*, 52, Bhikkhu Pasadika 1966:98.

[51] *„8. no ced bhrāntiśca nirbhrāntiścātha sāṃkleśikaṃ tathā/*
vyavadānaṃ na yujyante…"

Asaṅga – *Dharmadharmatāvibhāga*, 8, Levinson 2001:28.

[52] Textul foloseşte termenul „vacuitate" *(śūnyatā)* pentru a se referi la realitatea ultimă.

[53] *„pudgaladharmasamāropasya parihārārthamabhāvaśūnyatāṃ vyavasthāpayati/tacchūnyatā 'pavādaparihārārthañcā 'bhāvasvabhāvaśūnyatām/yadyabhāvaśūnyatā nocyeta parikalpitasvarūpayordharmapudgalayorastitvameva prasajyeta/yadyab-*

O entitate poate fi desemnată ca non-existentă doar prin raportarea sa la existenţă, doar prin negarea existenţei cu privire la ea, iar aceasta presupune existenţa, presupune ceva ca existent. Termenul sanskrit prin care este desemnată experienţa conceptualizată este *„saṃvṛti”*, care, literal, înseamnă „acoperire”; folosirea acestui cuvânt sugerează faptul că esenţa experienţei conceptuale constă în faptul că falsifică, ocultează, acoperă un alt nivel al realităţii, mai fundamental decât ea. Considerarea experienţei conceptuale drept iluzie sau falsitate sugerează existenţa a ceva ce este existenţă reală.

Dat fiind acest statut de iluzoriu, de non-realitate al obiectelor discriminate, respingerea existenţei absolutului ar constitui o negaţie universală *(sarvavaināśika)*, ce nu ar fi compatibilă cu existenţa vreunei experienţe.

„A nega chiar şi pura substanţialitate *(vastumātra)* a factorilor *(dharma)* înseamnă negaţie universală *(sarvavaināśika)*.”[54]

Existenţa absolutului este aşadar o condiţie pentru a se reuşi stabilirea caracterului vid, iluzoriu al obiectelor, în condiţiile în care non-existenţa absolută nu poate fi admisă.

Existenţa absolutului, cale de mijloc *(madhyamāpratipad)* **între ontologia pluralistă şi cea nihilistă**

Afirmarea existenţei realităţii ultime reuşeşte aşadar să realizeze o dublă sarcină: evită absurditatea *(virodha)* afirmării non-existenţei absolute *(atyantābhāva)* şi, mai ales, reuşeşte să justifice caracterul non-existent, iluzoriu al tuturor persoanelor şi factorilor *(ātmadharma)* prin raportarea lor la existenţa autentică a absolutului. Poate fi întâlnită frecvent afirmaţia cum că existenţa realităţii ultime evită eroarea supraimpoziţiei *(samāropa)* factorilor şi a persoanelor *(pudgaladharma)* precum şi pe cea a negaţiei (*apavāda)* aspectelor pozitive ale vacuităţii *(śūnyatā)*. Supraimpoziţia şi negaţia, adică identificarea eronată a realităţii drept multiplicitatea factorilor şi a persoanelor şi absenţa oricărei realităţi, sunt deseori calificate drept „extreme” *(anta)* ce trebuie evitate,

---

hāvasvabhāvaśūnyatā nocyate śūnyatāyā abhāva eva prasajyeta/tadabhāvācca pudgaladharmayoḥ pūrvavad bhāvaḥ syāt/”

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.20 (I.21), Pandeya 1999:47.

[54] *„dharmeṣuvastumātramapyapavadamāṇaḥ sarvavaināśikaḥ…”*
Tattvārthapaṭalam, partea II, Willis 2002:158.

afirmarea existenţei realităţii ultime constituind astfel o cale de mijloc *(madhyamāpratipad)*.

„Aceasta este calea de mijloc *(madhyamāpratipad)*: cum că toate nu sunt nici absolut vide *(ekāntena śūnya)*, nici absolut non-vide. Iar această învăţătură *(pāṭha)* este în conformitate cu *Prajñāpāramitā* şi cu alte [texte], [unde se afirmă] că toate acestea nu sunt nici vide *(śūnya)* şi nici non-vide."[55]

„Tratatul *(śāstra)* este iniţiat în scopul *(artha)* de a stabili realitatea *(bhūta)*, aşa cum este [ea] *(tathā)*, lipsită de identitate proprie *(nairātmya)*, prin respingerea *(pratiṣedha)* acestor [extreme], adică prin [afirmarea] absenţei *(rahitatā)* unei persoane *(puruṣa)* care să acţioneze din interior *(antarvyāpāra)* şi a lipsei de identitate proprie a factorilor *(dharmanairātmya)* şi prin [afirmarea caracterului] contradictoriu *(virodhavāda)* al [acelui mod de a considera] lipsa de identitate proprie a factorilor *(dharmanairātmya)* conform căruia lipsa de identitate proprie a factorilor înseamnă absenţa totală a factorilor *(sarvadharmarahitatā)*."[56]

Descriindu-se cele două poziţii extreme *(anta)* se afirmă în capitolul „Tattvārthapaṭalam" din *Yogācārabhūmi*: „Aceea care aderă la supraimpoziţia *(samāropa)* caracteristicilor proprii *(svalakṣaṇa)* lipsite de existenţă reală *(asadbhūta)*, a naturii proprii *(svabhāva)* ce constă în discriminarea categorială *(prajñaptivāda)*, asupra entităţilor *(vastu)* cum ar fi forma *(rūpa)* şi celelalte sau factorii *(dharma)* de tipul formei *(rūpa)* şi al celorlalte.

Aceea care anihilează, care neagă [acea] entitate *(vastu)* care are existenţă reală *(sadbhūta)*, care constituie realitatea absolută *(paramārtha)*, care este de o natură inexprimabilă *(nirabhilāpyātmaka)*, în care sunt stabilite *(sanniśraya)* caracteristicile *(nimitta)* discriminate categorial *(prajñaptivāda)*, care este fundamentul *(adhiṣṭhāna)* caracteristicilor discriminate categorial, aceea [care afirmă] că nimic nu există în niciun fel *(sarveṇa sarvaṃ nāsti…)*."[57]

---

[55] *„sā ca madhyamāpratipad yat sarvaṃ naikāntena śūnyaṃ naikāntenāśūnyam/ evamayaṃ pāṭhaḥ prajñāpāramitādiṣvanulomito bhavati sarvamidaṃ na śūnyaṃ nāpi cāśūnyamiti"*

Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. I.2, Anacker 1998:425.

[56] *„ayaṃ punardharmanairātmyasya virodhavādo yat sarvadharmarahitatā dharmanairātmyam/ antarvyāpārapuruṣarahitatā ca dharmanairātmyamityatastatpratiṣedhena tathābhūtanairātmyapratipādanārthaṃ śāstrārambhaḥ/"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, Pandeya 1999:6.

[57] *„yaśca rūpādīnāṃ dharmāṇāṃ rūpādikasya vastunaḥ prajñaptivādasvabhāvaṃ svalakṣaṇamasadbhūtasamāropato 'bhiniviśate/yaścāpi prajñaptivādanimittādhiṣṭhānaṃ prajñaptivādanimittasanniśrayaṃ nirabhilāpyātmakatayā paramārthasadbhūtaṃ vastvapavadamāno nāśayati sarveṇa sarvaṃ nāstīti/"*

Tattvārthapaṭalam, partea II, Willis 2002:158.

Dintre aceste două poziţii extreme, pe care afirmarea existenţei absolutului reuşeşte să le evite, cel mai mare interes pentru autorii Mahāyāna îl prezintă extrema supraimpoziţiei *(samāropa)*. Aceasta este poziţia împărtăşită de simţul comun, de oamenii obişnuiţi *(pṛthag jāna)*, de filosofia realistă destul de influentă în acel moment în India, mai ales în mediile brahmane şi jainiste. Această poziţie nu îşi revelează în mod explicit caracterul eronat, ea putând fi dovedită ca falsă doar atunci când este descoperită existenţa unui nivel mai fundamental al realităţii. Tocmai de aceea se insistă mai mult asupra acestui aspect, asupra faptului că ne-cunoaşterea existenţei absolutului este în măsură să producă aderarea *(abhiniveśa)* la supraimpoziţia factorilor şi a persoanelor *(pudgaladharmasamāropa)*. Negaţia absolută, nihilismul îşi vădeşte cu mai multă evidenţă caracterul inacceptabil, inconsistent.

Din acest motiv textele Mahāyānei folosesc cel mai adesea denumiri ale absolutului care ilustrează acest aspect al său de existenţă autentică, în raport cu care tot restul manifestării reprezintă iluzie, vid. Denumiri ca *„śūnyatā”* („starea de vacuitate”), *„niḥsvabhāvatā”* („starea de absenţă a naturii proprii”) exprimă identitatea realităţii ultime în moduri negative, ca fiind starea în care existenţa nu mai ia forma iluzorie a factorilor, a entităţilor particulare. Deşi mai rar, absolutul este considerat şi dintr-o perspectivă pozitivă, ca fiind însăşi starea de existenţă *(sattā, satya, bhūtatā)*, realitatea *(tattva)*, realitatea ultimă *(paramārtha, paramārthasatya)*.[58]

Absolutul ca substrat existent al non-existenţei

Acest dublu aspect al absolutului, văzut ca o cale de mijloc între extremele *(anta)* supraimpoziţiei *(samāropa)* şi a negaţiei *(apavāda)* este exprimată într-un mod interesant în *Madhyāntavibhāga* şi în comentariile lui Vasubandhu şi al lui Sthiramati la acest text. Caracteristicile vacuităţii *(śūnyatā)* – aceasta fiind denumirea cea mai frecventă a absolutului în acest text – sunt non-existenţa discriminărilor fenomenale şi existenţa acestei non-existenţe *(abhāvabhāva)*.

„I.13. Caracteristicile *(lakṣaṇa)* vacuităţii *(śūnya)* sunt non-existenţa dualităţii *(dvayābhāva)* şi existenţa *(bhāva)* [acestei] non-existenţe *(abhāva)*.”[59]

---

[58] Vezi Poussin 1929:529 (nota)!

[59] *„I.13. dvayābhāvo hyabhāvasya bhāvaḥ śūnyasya lakṣaṇam/”* Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, I.13, Anacker 1998:427.

În comentariul său la acest verset Vasubandhu prezintă caracteristicile realităţii ultime ca fiind atât non-existenţa cât şi existenţa, ba chiar, existenţa autonomă, natura proprie; Vasubandhu foloseşte nu *„bhāva”*, ci *„svabhāva”,* care are un sens mai clar determinat, şi anume pe acela de „existenţă proprie”, de „existenţă prin sine”. În continuare, el identifică absolutul cu natura proprie a non-existenţei *(abhāvasvabhāva)* sau, altfel spus, cu existenţa non-existenţei dualităţii fenomenale *(dvayābhāvasya bhāva)*.

„Este non-existenţa *(abhāva)* dualităţii *(dvaya)* dintre obiectul percepţiei şi subiectul percepţiei *(grāhyagrāhaka)*. Este, de asemenea, existenţa *(bhāva)* acestei non-existenţe. Acestea sunt caracteristicile *(lakṣaṇa)* vacuităţii *(śūnyatā)*. Vacuitatea este expusă ca fiind caracterizată de faptul de a fi natura proprie a non-existenţei *(abhāvas-vabhāva)*.

Aceasta este natura proprie a non-existenţei acelora.

I.13. Nu este nici existenţă *(bhāva)* nici non-existenţă *(abhāva)*.

De ce nu este existenţă? Datorită non-existenţei dualităţii.

De ce nu este non-existenţă? Datorită existenţei non-existenţei dualităţii.”[60]

Într-un limbaj mai liber acest argument ar putea fi reformulat astfel: faptul că se discută despre o anumită non-existenţă, faptul că se ia în considerare această non-existenţă implică o anumită existenţă a ei. Ea nu este non-existenţă absolută ci statutul ei de non-existenţă este ceva existent. Non-existenţa care este experimentată de cineva este luată în considerare într-un mod real şi prin aceasta ea este reală. Faptul că această non-existenţă este considerată implică existenţa reală a unui subiect ce o ia în considerare şi pentru care această non-existenţă este prezentă. În final, argumentul susţine că realitatea ultimă este aceea în care această non-existenţă este stabilită, substratul ce o experimentează.

[60] *„dvayasya grāhyagrāhakasyābhāvaḥ/ tasya cābhāvasya bhāvaḥ/ śūnyatāyā lakṣaṇanityabhāvasvabhāvalakṣaṇatvam śūunyatāyāḥ paridīpitaṃ bhavati//*

yaścāsau tadabhāvasvabhāvaḥ saḥ/

I.13. na bhāvo nāpi vābhāvaḥ

kathaṃ na bhāvo yasmāddvayasyābhāvaḥ/kathaṃ nābhāvo yasmāddva-yābhāvasya bhāvaḥ/” Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, I.13. şi Vasubandhu – *Madhyānta-vibhāgabhāṣya*, ad. I.1[illegible]hacker 1998:427-428.

I.2. Realitatea ultimă şi manifestarea

I.2.1. Determinaţia exercitată de absolut asupra manifestării

Determinaţia universală, atotputernicia drept implicaţie a statutului de substrat universal

Atotputernicia, capacitatea desăvârşită de a determina manifestarea *(vaśitā)* absolutului este o consecinţă necesară a unicităţii sale precum şi a faptului că reprezintă substratul fiinţial al întregii manifestări. Doar absolutul singur poate determina *(vaś)* apariţia manifestărilor; este exclusă conlucrarea dintre absolut şi alte cauze în producerea manifestărilor deoarece aceasta ar echivala cu o dedublare a sa, ar compromite unicitatea sa. Astfel că, prin însuşi modul în care este conceput, absolutul constituie condiţia autonomă şi unică a întregii manifestări.[1]

Capacitatea de determinaţie *(vaśitā)* a absolutului este îndeaproape corelată cu omniprezenţa *(vibhutva)* sa. Absolutul este cel ce determină întreaga manifestare deoarece subzistă în orice factor în calitate de condiţie ultimă a sa.

„... corpul său este întins până în toate lumile şi în toate planurile."[2]

Capacitatea sa de determinaţie nu se exercită sub forma unui act exterior, cum tinde să fie concepută atotputernicia în religiile teiste, ci mai degrabă este vorba despre autonomie în manifestare. Absolutul este autonom şi astfel, dată fiind ontologia monist-panteistă a Mahāyānei, el deţine controlul absolut asupra propriilor sale manifestări. În brahmanism, absolutul, conceput într-un mod similar, este desemnat drept *„antaryāmin"*, „cel care controlează din interior".

„… foarte pur *(suviśuddha)*, caracteristicile sale sunt controlul asupra entităţilor, asupra ideaţiilor sale *(vaśībhūtavijñapti)*."[3]

„IX.40. Starea iluminată *(bauddha)* este considerată a fi nelimitată *(aprameya)*, de negândit şi omniprezentă. Ea se manifestă sub forma a orice, oriunde, în orice mod, în orice timp, în orice [entitate]."[4]

---

[1] Un studiu asupra rolului cauzal, asupra rolului determinant pe care absolutul *(dharmadhātu)* îl are în raport cu manifestarea în Lai 1973:255-258.

[2] *„sarvalokadhātuprasṛtakāya"*
Saṃdhinirmocana-sūtra, Introducere, Lamotte 1935:169.

[3] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, Introducere, Lamotte 1935:170.

[4] *„IX.40. aprameyamacintyaṃ ca vibhutvaṃ bauddhamiṣyate/
yasya yatra yathā yāvatkāle yasminpravartate//"*

Dat fiind faptul că factorii nu reprezintă „creaturi” noi, substanţialităţi noi produse de absolut, ci doar manifestări ale acestuia, autonomia absolutului este suficientă pentru a justifica atotputernicia sa. Semnificativ în acest sens este modul în care Vasubandhu se referă la atotputernicia absolutului în *Mahāyānasūtrā-laṃkārabhāṣya*, ad. VIII.10. El foloseşte termenul de *„vaśitāmāhātmya”* („controlul asupra marelui sine”); termenul „marele sine” nu se referă la altceva decât la absolutul însuşi, considerat în universalitatea extensiunii manifestărilor sale, considerat ca sinele, ca substanţialitatea unică a întregii multiplicităţi manifestate.

Corelaţia dintre capacitatea de determinaţie şi atotcunoaştere

Probabil că rolul de determinant, atotputernicia şi atotcunoaşterea sunt logic corelate în orice situaţie a postulării lor, dar în Mahāyāna, şi mai ales în Vijñānavāda, ele tind să se identifice una cu alta. În special ontologia idealistă a Vijñānavādei identifică întreaga manifestare cu un act de ideaţie *(vijñapti)* ce are drept subiect, drept substrat fiinţial, absolutul. Tocmai din acest motiv, în unele texte ale Mahāyānei absolutul este identificat cu conştiinţa *(citta)*. Dat fiind că întreaga manifestare este explicitată în termenii experienţei, a ideaţiei, a conştientizării ce are ca subiect un unic absolut, devine necesar ca acestui subiect absolut să îi fie atribuită atotcunoaşterea *(sarvadharmāvabodha)*.

Apariţia, manifestarea, producerea factorilor are, conform Mahāyānei, ceva din natura unui act de cunoaştere, de experimentare a lor şi astfel atotputernicia devine totuna cu atotcunoaşterea *(sarvajñā)*. Absolutul le produce pe toate tocmai în sensul că le experimentează, le cunoaşte pe toate; capacitatea de a produce este totuna cu capacitatea de a cunoaşte.

În anumite texte, cum ar fi de exemplu *Laṅkāvatāra-sūtra*, atotputernicia, capacitatea absolutului de a determina întreaga manifestare este foarte explicit redată în termeni idealişti. Se vorbeşte astfel despre *„manomayakāya”* – „corpul ce constă din minte/din conştiinţă”, care reprezintă una dintre consecinţele realizării stării absolute (şi, în felul acesta, constituie unul dintre atributele stării absolute). „Corpul ce constă din minte” nu este altceva decât conştiinţa universală a absolutului, conştiinţa ultimă ca suport al întregii manifestări.

Experienţa conştiinţei şi a ideaţiilor ei la nivelul absolutului este diferită de modul în care acest tip de experienţă se arată la nivel individual prin faptul

Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, IX.40, Limaye 2000:123.

că mintea, conştiinţa absolutului este autonomă, se auto-determină, spre deosebire de conştiinţa individuală, ale cărei ideaţii au, de cele mai multe ori, cauze ce îi sunt exterioare. Experienţa universală de la nivelul conştiinţei absolutului este mai degrabă similară unui act de imaginaţie, act ce este absolut liber, decât unui act de cunoaştere, ce nu este determinat doar de subiect ci, deopotrivă, de un obiect exterior lui. Factorii nu au nimic obiectiv în individualitatea lor, care ar putea să le obiectiveze apariţia, ci sunt mai degrabă similari unei iluzii *(māyā)* ce depinde doar de subiectul ce îi percepe, ce nu are nimic dincolo de acest subiect. *Laṅkāvatāra-sūtra* echivalează chiar „corpul ce constă din minte" *(manomayakāya)* cu „concentrarea similară unei iluzii" *(māyopama samādhi)*.[5] *„Māyopama samādhi"* tradus în mod aproximativ prin „concentrarea similară unei iluzii" este acea stare în care mintea individuală se cufundă în absolut (de aici denumirea de *„samādhi"* – „absorbţie") şi în care toţi factorii sunt percepuţi ca fiind „asemenea unei iluzii" *(māyopama)*, adică, ca fiind non-substanţiali, în totală dependenţă de subiectul ce îi experimentează. Această dependenţă totală a factorilor de conştiinţa subiect echivalează cu atotputernicia şi atotcunoaşterea acesteia, iar acest lucru este chiar explicit afirmat atunci când caracteristicile „corpului ce constă din minte" ale „concentrării similare unei iluzii" sunt prezentate drept „puterea, controlul şi cunoaşterea" *(balavaśitābhijñānalakṣaṇa)*.[6]

„371. Cei eliberaţi *(parāvṛtta)*, aceia obţin concentrarea similară unei iluzii şi corpul ce constă din minte, [desăvârşirea] celor zece etape ale practicii *(daśabhūmi)* şi controlul *(vaśitā)*."[7]

„Variatele corpuri ce constau din minte *(manomaya)* sunt înzestrate cu florile controlului *(vaśitā)*."[8]

„…cunoaşterea, lipsită de îndoială, a tuturor factorilor"[9]

---

[5] *Laṅkāvatāra-sūtra*, *Sagāthakam*, 371, Nanjio 1956:312.
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:81.

[6] *Laṅkāvatāra-sūtra*, cap. II, Nanjio 1956:42.

[7] *„371. māyopamaṃ samādhiṃ ca kāyaṃ cāpi manomayam/ daśabhūmīśca vaśitāḥ parāvṛttā labhanti te//"*
Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 371, Nanjio 1956:312.

[8] *„kāyo manomayaścitro vaśitāpuṣpamaṇḍitaḥ"*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. III, Nanjio 1956:137.

[9] *„sarvadharmaniḥsaṃśayajñāna"*
Saṃdhinirmocana-sūtra, Introducere, 2, Lamotte 1935:171.

Realitatea obiectului asupra căruia se exercită determinaţia şi atotcunoaşterea

Obiectul asupra căruia se exercită atotcunoaşterea absolutului este fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)*, natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*, ideaţiile *(vijñapti)* ce constituie conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, în legătură cu care Vijñānavāda afirmă un anumit nivel de realitate.[10]

„Ce tip de cunoaştere are natura dependentă ca obiect al său?
Este cunoaşterea obţinută ulterior [iluminării], cea care nu are o natură conceptuală *(nirvikalpaka)*."[11]

Capacitatea de determinaţie *(vaśitā, vibhutva)* şi atotcunoaşterea *(sarvajñā)* absolutului sunt posibile doar datorită existenţei – fie ea şi doar o existenţă contingentă – a fluxului cauzal, ce reprezintă obiectul asupra căruia determinaţia şi atotcunoaşterea se exercită. Acceptarea unei anumite realităţi în manifestarea fluxului cauzal este o condiţie necesară pentru a se putea discuta cu sens despre capacitatea de determinaţie şi atotcunoaştere. Absolutul poate fi considerat capabil de determinaţie sau atotcunoscător deoarece există, chiar şi doar într-un mod contingent, ceva asupra căruia aceste funcţii se pot exercita.

Considerând absolutul capabil de determinaţie sau atotcunoscător, Mahāyāna relaţionează manifestarea fluxului cauzal cu absolutul şi, prin aceasta, contrazice abordările nihiliste extreme din anumite texte timpurii, ce negau orice formă de existenţă a manifestării şi totodată refuzau orice relaţionare dintre absolut şi manifestare. Manifestarea, produsă în dependenţă de absolut, determinată fiind de absolut, chiar dacă nu ţine de esenţa ultimă a acestuia, are totuşi o anumită realitate, chiar şi considerată dintr-o perspectivă ultimă.

Atotputernicia şi atotcunoaşterea implică o anumită relaţionare între absolut şi manifestare şi, prin aceasta, conferă o anumită realitate manifestării. Manifestarea nu mai poate fi considerată ca ceva cu totul ireal, ca ceva ce este cu totul separat de existenţa autentică, ci devine un „aspect", o „funcţie", o „emanaţie" a realităţii ultime. Fiind produsă, determinată de absolut, manifestarea „ţine" de acest absolut.

---

[10] Pentru identificarea fluxului cauzal cu ideaţia *(vijñapti)*, cu conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, vezi capitolul „II.2.1. Interpretarea idealistă a fluxului cauzal"!

[11] Dharmapāla – *Vṛtti* la Āryadeva – *Śataśāstra*, Potter 1999:483.

Vijñānavāda chiar tinde către a afirma o anumită coexistenţă permanentă a absolutului, a naturii desăvârşite *(parinișpanna)* cu fluxul cauzal, cu natura dependentă *(paratantra)*. Prin aceasta, statutul ontologic al naturii dependente devine chiar superior celui al unui simplu „accident".

„Atunci când natura desăvârşită *(parinișpannasvabhāva)*, care este percepută *(dṛśya)* prin cunoaşterea supra-mundană *(lokottarajñāna)* ce nu are o natură conceptuală *(nirvikalpa)*, nu este percepută *(adṛṣṭa)*, nu este înţeleasă *(apratividdha)*, nu este realizată în mod direct *(asākṣātkṛta)*, nici [natura] dependentă *(paratantra)*, la care se ajunge *(gamya)* prin cunoaşterea mundană pură obţinută în urma [iluminării] *(tatpṛṣṭhalabdhaśuddhalaukikajñāna)*, nu este percepută *(gṛh)* printr-o astfel de cunoaştere. De aceea, atunci când [natura] desăvârşită *(parinișpanna)* nu este percepută *(adṛṣṭa)*, nici [natura] dependentă *(paratantra)* nu este percepută *(dṛś)*."[12]

În Mahāyāna timpurie există anumite tendinţe de a explicita producerea manifestării fără a se face în vreun fel apel la realitatea ultimă care în felul acesta rămâne întotdeauna absolut pură. Aceste abordări reuşesc să evite problema concilierii caracterului pur al realităţii ultime cu apariţia manifestării, însă periclitează monismul metafizic. Oricât de iluzorii ar fi manifestările, susţinându-se o separaţie absolută între ele şi absolut, manifestările devin un „altceva" decât absolutul, îl dedublează pe acesta.

Vijñānavāda şi orientările mai moderate din Mahāyāna, afirmând atotputernicia şi atotcunoaşterea cu referire la realitatea ultimă, menţin monismul metafizic (manifestarea constituie ceva ce ţine de realitatea ultimă), însă, chiar dacă nu în mod explicit, pun în discuţie puritatea absolută a realităţii ultime.

Chiar dacă aceste curente filosofice din Mahāyāna conferă o anumită realitate manifestării, totuşi întotdeauna se insistă asupra faptului că existenţa atribuită lor nu este una absolută, ci doar una contingentă. La nivelul atotcunoaşterii absolutului, manifestarea îşi relevă statutul de fenomen, de simplă apariţie, fără a exista posibilitatea ca ea să apară altceva decât în realitate.

„Prin cunoaşterea non-discriminatorie *(nirvikalpakajñāna)* este realizat absolutul *(tathatā)*; atunci cunoaşterea obţinută ulterior [iluminării] *(pṛṣṭhalabdhajñāna)* realizează comprehensiunea *(pratividh)* naturii dependente *(paratantra)* şi o experimentează pe aceasta ca fiind asemănătoare unei apariţii magice."[13]

---

[12] *"nirvikalpalokottarajñānadṛśye parinișpanne svabhāve adṛṣṭe apratividdhe asākṣātkṛte tatpṛṣṭhalabdhaśuddhalaukikajñānagamyatvāt paratantro 'nnena jñānena na gṛhyate/ ataḥ parinișpanne adṛṣṭe paratantro na dṛśyate/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 22, Chatterjee 1980:121-122.

[13] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:532.

I.2.2. Universalitatea absolutului şi absenţa alteraţiei de la nivelul său

Experienţa absolutului este caracterizată de universalitate; totuşi, conform Mahāyānei, la nivelul ei nu sunt prezente discriminările eronate ale multiplicităţii obiectelor (cum se întâmplă în cazul experienţei umane), nu este prezentă nicio identificare iluzorie cu un sine limitat, cu o identitate personală, şi nici experienţe cum ar fi înlănţuirea *(mukta)*, perturbaţia *(kleśa)*, suferinţa *(duḥkha)*, care decurg din această identificare. Mahāyāna consideră absolutul ca fiind caracterizat de omogenitate *(samatva)* şi nu de multiplicitatea obiectelor *(nānātva)*, ca fiind caracterizat de eliberare *(mokṣa)* şi nu de înlănţuire *(mukta)*, ca fiind caracterizat de calm *(śanta)* şi nu de perturbaţie *(kleśa)*, ca fiind caracterizat de beatitudine *(sukha)* şi nu de totalitatea suferinţei *(duḥkha)*. Aparent, există o contradicţie între caracterul universal al experienţei absolutului şi faptul că această experienţă nu include experienţa ego-ului, a înlănţuirii, a discriminării conceptuale.

Realitatea constituită din registrul absolutului (*parinișpannasvabhāva* – natura desăvârşită) şi cel al fluxului cauzal (*paratantrasvabhāva* – natura dependentă), şi irealitatea constituită din registrul alterat al existenţei determinate (*parikalpitasvabhāva* – natura concepută)

Vijñānavāda rezolvă această aparentă contradicţie prin afirmarea unui statut de „eroare” *(viparyāsa, viparīta)*, de non-existenţă absolută *(atyanta abhāva)* cu privire la tot ceea ce înseamnă determinaţie. Întregul registru al multiplicităţii, fie că este vorba despre multiplicitatea obiectelor experienţei, fie că este vorba despre multiplicitatea fiinţelor individuale ce se delimitează la nivelul universalităţii, este considerat drept un registru în totalitate iluzoriu, absolut ireal.

„Aceste cinci agregate *(skandha)* interne sunt născute datorită condiţiilor *(pratyayaja)* şi astfel ele există, chiar dacă [numai] în modul în care există ceva iluzoriu *(māyāvat)*. Însă în privinţa sinelui *(ātman)*, care nu este altceva decât o interpretare eronată a agregatelor, acesta reprezintă non-existenţă absolută.”[14]

„Ce anume reprezintă discriminările *(vikalpa)* [de tipul] «eu» *(aham)* sau «al meu» *(mama)*?... [reprezintă] discriminarea lipsită de realitate *(vitatha)* [prin care]

[14] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:20.

perceperea unui sine *(svaṃ dṛṣṭi)* este stabilită [în legătură] cu un obiect *(vastu)* care ia naştere în mod condiţionat *(pratītyotpadyate)*."[15]

„XVIII.92. Trebuie să se spună despre persoană *(pudgala)* că există doar ca denumire *(prajñapti)* şi nu în mod substanţial *(dravyataḥ)* deoarece nu poate fi găsită [într-un mod substanţial], deoarece constituie eroare *(viparyāsa)*, deoarece constituie perturbaţie *(saṃkleśa)*, deoarece este cauza a ceea ce este perturbat *(kliṣṭahetu)*."[16]

„10. Aceşti factori *(dharma)* sunt lipsiţi de esenţă *(asāraka)*, sunt născuţi *(samutthita)* prin gândire *(manyanā)*."[17]

„144. Naturile proprii *(svabhāva)* ale tuturor entităţilor *(bhāva)* sunt doar vorbire *(vacana)* a oamenilor *(nṛ)*."[18]

„De asemenea, cum de sunt factorii *(dharma)* de o natură ce nu poate fi găsită *(alabdhātmaka)*? Ca şi în cazul coarnelor unui iepure, ale unui măgar, ale unei cămile, ale unui cal, ca şi în cazul fiului pe care îl poartă o femeie stearpă, factorii, deoarece au o natură ce nu poate fi găsită, deoarece reprezintă [doar] caracteristici *(lakṣaṇa)*, nu trebuie concepuţi *(kalpya)* [ca realităţi]. Sau, altfel, ei sunt explicaţi ca obiecte *(artha)* convenţionale *(saṃvyavahāra)* şi nu ca [entităţi] la care să se adere *(abhiniveśa)*, aşa cum [se întâmplă] în cazul ulciorului şi al celorlalte. Aşa cum acestea[19] trebuie abandonate deoarece nu sunt percepute *(grahaṇa)* de către conştiinţă *(vijñāna)*, tot astfel şi entităţile *(bhāva)* discriminate *(vikalpa)* trebuie abandonate *(praheya)*."[20]

Vijñānavāda îşi sintetizează propriile sale poziţii ontologice sub forma teoriei celor trei naturi proprii *(trisvabhāva)* conform căreia întreaga experienţă,

---

[15] *„ahamiti mameti ca vikalpaḥ katamaḥ/ ... svaṃ dṛṣṭisthānīyaṃ vastu pratītyotpadyate vitatho vikalpaḥ/"*

Bodhisattvabhūmi, *Tattvārthapaṭalam*, partea IV, Willis 2002:169.

[16] *„XVIII.92. prajñaptyastitayā vācyaḥ pudgalo dravyato na tu/ nopalambhādviparyāsāt saṃkleśāt kliṣṭahetutaḥ//"*

Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XVIII.92, Limaye 2000:441.

[17] „*10. asārakā ime dharmā manyanāyāḥ samutthitāḥ/"*

Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 10, Nanjio 1956:265.

[18] „*144. sarvabhāvasvabhāvā ca vacanamapi nṛṇām/"*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 144, Nanjio 1956:88.

Suzuki consideră versiunea sanskrită a acestui verset incompletă şi preferă traducerea ei din tibetană care însă are un alt sens. Versiunea tibetană ar fi: „natura proprie este absentă din toate lucrurile, ele fiind doar vorbire a oamenilor. ". Cf. nota 10, Suzuki – *The Laṅkāvatāra-sūtra*.

[19] Adică coarnele unui iepure, ale unui măgar, ale unei cămile, ale unui cal, fiul pe care îl poartă o femeie stearpă…

[20] *„punarapyalabdhātmakā dharmāḥ katame? yaduta śaśakharoṣṭravājiviṣāṇavandhyāputraprabhṛtayo dharmāḥ/ alabdhātmakatvānna lakṣaṇataḥ kalpyāḥ/ te 'nyatra saṃvyavahārārthā abhidhīyante, nābhiniveśato yathā ghaṭādayaḥ/ yathā te praheyā agrahaṇato vijñānena, tathā vikalpabhāvā api praheyāḥ"*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. I, Nanjio 1956:19.

întreaga existenţă este constituită din registrul absolut (*parinișpannasvabhāva* – natura desăvârşită), registrul fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)* manifestat de absolut (*paratantrasvabhāva* – natura dependentă) şi registrul entităţilor determinate categorial (*parikalpitasvabhāva* – natura concepută). Dintre aceste trei registre, doar primele două au realitate, registrul entităţilor determinate fiind considerat drept un registru al irealităţii absolute, drept un registru în totalitate iluzoriu.

„I.1. Există construcţia non-existentului *(abhūtaparikalpa)*. Dualitatea *(dvaya)* nu există, însă există vacuitatea *(śūnyatā)*.[21] Această [vacuitate] poate fi găsită şi la nivelul acestei [construcţii a non-existentului].”[22]

„Ce anume nu există şi unde? Dualitatea *(dvaya)* [nu există] la nivelul construcţiei non-existentului *(abhūtaparikalpa)*. De aceea, construcţia non-existentului este percepută ca fiind vidă *(śūnya)* de dualitate. De aceea, ceva rămâne aici. Ce este ceea ce rămâne *(āvaśiṣṭa)* aici? Construcţia non-existentului *(abhūtaparikalpa)* şi vacuitatea *(śūnyatā)*. Că acestea două există *(asti)* aici – aceasta înseamnă a cunoaşte în conformitate cu realitatea *(yathābhūta)*, fără a percepe supraimpoziţie *(adhyāropa)* sau negaţie *(apavāda)*.”[23]

Tocmai acest registru al existenţei determinate reprezintă registrul unde se produce înlănţuirea umană cu tot ceea ce îi urmează acesteia: eroare, perturbaţie, suferinţă.[24] Totodată, acest registru este cel la nivelul căruia are loc subsumarea categorială şi, prin aceasta, instituirea obiectelor determinate categorial.[25]

Irealitatea absolută a registrului existenţei determinate, a naturii concepute *(parikalpitasvabhāva)*, face ca tot ceea ce ţine de acesta să fie deopotrivă

[21] „*Abhūtaparikalpa*” („construcţia non-existentului”) este denumirea pe care textul o foloseşte pentru a desemna natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*, „*dvaya*” („dualitatea”) este denumirea pentru natura concepută *(parikalpitasvabhāva)* ce operează prin determinaţie, prin dualitate, iar „*śūnyatā*” („vacuitatea”) este denumirea folosită petru absolut, pentru natura desăvârşită *(parinișpannasvabhāva)*.

[22] *„I.1. abhūtaparikalpo 'sti dvayaṃ tatra na vidyate/*
śūnyatā vidyate tvatra tasyāmapi sa vidyate//”
Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, I.1, Anacker 1998:424.

[23] *„kiṃ kutra nāsti? abhūtaparikalpe dvayam/ ato ´bhūtaparikalpaṃ dvayena śūnyaṃ paśyati/ yat punaratrā ´vaśiṣṭaṃ tasmat/ kiṃ punarihāvaśiṣṭam? abhūtaparikalpaḥ śūnyatā ca/ tadubhayamihāstītyanadhyāropānapavādena paśyam yathābhūtaṃ prajānāti/”*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya, 1999:12.

[24] Vezi capitolul „III.4. Registrul conceptual *(parikalpita)* ca mediu al înlănţuirii”!

[25] Vezi capitolul „III.3. Construcţia conceptuală *(parikalpitasvabhāva)*”!

ireal. Prin aceasta, autorii Vijñānavāda încercau să izoleze realitatea constituită din registrul absolut şi cel al fluxului cauzal de alteraţia, de eroarea şi de înlănţuirea specifice condiţiei umane.

„Ce anume reprezintă discriminările *(vikalpa)* [de tipul] «eu» *(aham)* sau «al meu» *(mama)*? … [reprezintă] discriminarea lipsită de realitate *(vitatha)* [prin care] perceperea unui sine *(svaṃ dṛṣṭi)* este stabilită [în legătură] cu un obiect *(vastu)* care ia naştere în mod condiţionat *(pratītyotpadyate)*."[26]

„XVIII.92. Trebuie să se spună despre persoană *(pudgala)* că există doar ca denumire *(prajñapti)* şi nu în mod substanţial *(dravyataḥ)* deoarece nu poate fi găsită [într-un mod substanţial], deoarece constituie eroare *(viparyāsa)*, deoarece constituie perturbaţie *(saṃkleśa)*, deoarece este cauza a ceea ce este perturbat *(kliṣṭahetu)*."[27]

„Mahāmati, nimeni nu este înlănţuit, nimeni nu este eliberat; atâta doar că înlănţuirea *(bandha)* şi eliberarea *(mokṣa)* sunt discrminate de către aceia a căror înţelegere *(buddhi)* este eronată."[28]

Autorii şcolii pretindeau că prin acest procedeu reuşeau să menţină atât universalitatea absolutului, întrucât tot ceea ce este real este absolutul şi fluxul cauzal manifestat de acesta, cât şi puritatea absolutului, întrucât alteraţia ar fi ţinut de un registru al irealităţii. Printr-un astfel de statut de irealitate, alteraţia nu reprezenta o ameninţare nici la adresa universalităţii absolutului, nici la adresa purităţii sale.

Absenţa discriminărilor eronate, a perturbaţiilor şi a suferinţei la nivelul experienţei universale a absolutului

Datorită faptului că tot ceea ce înseamnă discriminare conceptuală *(vikalpa, saṃjñā)*, identitate individuală *(ātman, pudgala)*, înlănţuire *(mukta)*, perturbaţie *(kleśa)*, suferinţă *(duḥkha)* nu constituie un tip aparte de experienţă, ci doar o modalitate eronată de a considera ceea ce este real, este posibil ca absolutul să fie deopotrivă caracterizat de universalitate cât şi să fie lipsit de aceste

---

[26] *„ahamiti mameti ca vikalpaḥ katamaḥ/ … svaṃ dṛṣṭisthānīyaṃ vastu pratītyotpadyate vitatho vikalpaḥ/"*
Bodhisattvabhūmi, *Tattvārthapaṭalam*, partea IV, Willis 2002:169.

[27] *„XVIII.92. prajñaptyastitayā vācyaḥ pudgalo dravyato na tu/ nopalambhādviparyāsāt saṃkleśāt kliṣṭahetutaḥ//"*
Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XVIII.92, Limaye 2000:441.

[28] „*nātra kaścinmahāmate badhyate naca mucyate, anyatra vitathapatitayā buddhyā bandhamokṣau prajñāyete/"*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. III, Nanjio 1956:162.

experienţe. Eroarea nu este ceva pozitiv, cât, mai degrabă, considerarea realităţii într-o manieră eronată.

Un mod similar de a trata această problemă poate fi regăsit în Advaita Vedānta, unde, pentru a se reuşi menţinerea monismului absolut şi imuabilitatea realităţii ultime *(Brahman)*, manifestarea iluzorie *(māyā)* nu este considerată nici ca fiind altceva decât Brahman, nici ca fiind o transformare, o alteraţie *(vikāra)* a acestuia, ci ca fiind o „identificare eronată" *(vivarta)* a sa.

„138. Acestea au fost afirmate:

«Se spune că transformarea *(vikāra)* reprezintă apariţia *(prathā)* unei modificări (*anyathā)* în ceea ce priveşte natura *(tattva)* [lucrului]. Se spune că identificarea eronată *(vivarta)* reprezintă apariţia unei modificări însă nu în ceea ce priveşte natura [lucrului].»"[29]

Experienţa absolutului este atotcuprinzătoare şi înglobează întreaga manifestare considerată aşa cum este ea în mod real, adică ca flux cauzal amorf, lipsit de substanţialitate proprie, ca flux cauzal care este doar o manifestare a absolutului, doar fenomen. Experienţa absolutului nu este pasibilă de eroare şi astfel absolutul este liber de experienţe cum ar fi cea a multiplicităţii obiectelor, cea a sinelui individual, cea a înlănţuirii, a perturbaţiei, a suferinţei.

O situaţie asemănătoare este întâlnită în Advaita Vedānta, unde Brahman, în ipostaza sa de „Īśvara", de creator, este suport al experienţei universale fără a fi însă şi afectat de suferinţă. Conceptul de „Īśvara" desemnează aici realitatea ultimă, Brahman, văzut însă nu în sine ci ca suport al totalităţii iluziei *(māyā)*; deşi Īśvara experimentează totalitatea iluziei, el este totuşi caracterizat de beatitudine *(ānanda)*, este ne-afectat de suferinţă.

38. Conştiinţa *(caitanya)* învăluită *(upahita)* de această [ignoranţă] este caracterizată [de] calităţi *(guṇaka)* cum ar fi atotcunoaşterea *(sarvajñātva)*, atotputernicia *(sarveśvaratva)*, faptul de a fi cea care controlează *(niyantṛ)* totul şi altele; este nemanifestată *(avyakta)*, este cea care dirijează din interior *(antaryāmin)*, este cauza *(kārana)* Universului *(jagat)*.

[Conştiinţa] este desemnată drept «Īśvara» datorită faptului de a fi cea care manifestă *(avabhāsakatva)* ignoranţa *(ajñāna)* individuală.

«Acela le cunoaşte pe toate *(sarvajña)* le ştie pe toate *(sarvavid)*» (*Muṇḍaka-Upaniṣad*, I.1. 9.) – astfel [se afirmă] de către revelaţii *(śruti).*

39. Această totalitate *(samaṣṭi)* a [ignoranţei] lui Īśvara reprezintă corpul cauzal *(kārana śarīra)* datorită faptului de a constitui cauza *(kāraṇatva)* universală *(akhila)*. Reprezintă

[29] Sadānanda – *Vedānta-sāra*, 138, Nedu 2002:270.

învelişul *(kośa)* ce constă din beatitudine *(ānandamaya)* deoarece este o plenitudine *(pracuratva)* de beatitudine şi datorită faptului de a acoperi, asemeni unui înveliş."[30]

Statutul de eroare *(viparyāsa)* **al subsumării categoriale** *(parikalpa)*

Obiectele determinate şi multiple instituite prin discriminarea conceptuală *(vikalpa, saṃjñā, parikalpa)* nu sunt atât noi tipuri de entităţi, ci, mai degrabă, pure iluzii, non-existenţă absolută *(atyanta abhāva)*. Toate aceste aparente entităţi nu sunt altceva decât modalităţi eronate în care este experimentată realitatea.[31] Multiplicitatea obiectelor pe care le experimentează o fiinţă umană nu reprezintă altceva decât delimitare eronată operată la nivelul fluxului cauzal; discriminarea conceptuală nu face altceva decât să introducă delimitaţie iluzorie la nivelul a ceva ce este lipsit de orice determinaţie.

„Mahāmati, cum adică să ştii că factorii *(dharma)* sunt lipsiţi de sine *(nairātmya)*?

Adică să înţelegi *(avabodha)* că natura proprie *(svabhāva)* a agregatelor *(skandha)*, a domeniilor *(dhātu)*, a domeniilor senzoriale *(āyatana)*, reprezintă caracteristici construite mental *(parikalpitalakṣaṇa)*."[32]

„Toate entităţile *(bhāva)* sunt lipsite de natură proprie *(asvabhāva)*."[33]

„În cazul oricărei entităţi *(bhāva)* discriminate prin oricare dintre actele de discriminare *(vikalpa)* nu există o natură proprie *(svabhāva)* a sa."[34]

„Identificarea este asemenea unui miraj."[35]

La nivelul realităţii ultime experienţa fluxului cauzal se arată în totalitatea sa, în universalitatea sa, şi nu sub formele delimitate în care ea se înfăţişează fiinţei umane. Fiinţa umană încearcă explicarea manifestării în chip conceptual şi, prin aceasta, ea operează la nivelul fluxului amorf, nedelimitat, discriminări iluzorii, şi creează iluzia unor obiecte delimitate. Mai mult decât atât,

---

[30] *„tatra mahāmate dharmanairātmyajñānaṃ katamat? yaduta skandhadhātvāyatanānāṃ parikalpita lakṣaṇa svabhāvāvabodhaḥ"*

Sadānanda – *Vedānta-sāra*, 38-39, Nedu 2002:244

[31] Pentru interpretarea absolutului în termeni de „cunoaştere" şi a manifestării în termeni de „iluzoriu", de „necunoaştere" *(moha, avidyā)*, vezi Verdu 1966:156!

[32] *Laṅkāvatāra-sūtra*, cap. II, Nanjio 1956:69.

[33] *„145. sarvabhāvo 'svabhāvo..."*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 145, Nanjio 1956:88.

[34] *„yena yena vikalpena ye ye bhāvā vikalpyante, na hi sa teṣāṃ svabhāvo bhavati"*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. III, Nanjio 1956:163.

[35] Asaṅga – *Paramārtha-gāthā*, vers. 13-18, apud. Potter, K. – *Enciclopedia of Indian Philosopies*, vol....



conceptualizarea atribuie, în mod iluzoriu, substanţialitatea pe care doar absolutul o deţine obiectelor iluzorii pe care ea însăşi le instituie. Ceea ce a fost conceptualizat, prin faptul că a fost izolat, decupat dintr-o totalitate dominată de raporturi de intercauzalitate, dobândeşte un aspect de existenţă autonomă, de existenţă substanţială.

Multiplicitatea obiectelor instituite conceptual nu este „altceva” decât realitatea ultimă sau decât fluxul cauzal, ci reprezintă doar o modalitate greşită în care acestea sunt interpretate.[36] Această multiplicitate nu reprezintă atât un nou tip de entităţi, cât, mai degrabă, o experimentare eronată a realităţii. Într-o astfel de experienţă eronată se pierde din vedere faptul că realitatea este constituită doar din registrul absolut *(parinişpannasvabhāva)* şi din fluxul cauzal amorf manifestat de acesta *(pratītyasamutpāda, paratantrasvabhāva)*; în mod eronat, realitatea ajunge să fie identificată cu obiectele instituite prin delimitarea categorială efectuată de conştiinţa individuală. Conţinutul unei experienţe eronate este identic cu cel al unei experienţe non-eronate; experienţa eronată nu suplimentează cu nimic ceea ce există în mod real, ci doar interpretează în mod greşit realitatea.

Un aspect important al acestor erori *(viparyāsa, viparīta)* este eroarea de natură ontologică pe care o implică ele; mai precis, este vorba despre faptul că entităţilor pe care discriminarea conceptuală le identifică la nivelul experienţei le este atribuită realitate, substanţialitate chiar.

Vijñānavāda se referă uneori la obiectele instituite prin discriminarea categorială folosind termenul „*jñeyāvaraṇa*” – „obstrucţiile ce constau din obiectele cognoscibile”.[37] Statutul de „obstrucţie” *(āvaraṇa)* relevă tocmai acest caracter eronat al lor; obiectele determinate categorial nu constituie, în mod simplu, un alt registru, un registru paralel celor două registre pe care Vijñānavāda le consideră ca reprezentând realitatea, ci constituie mai degrabă o obstrucţionare, o eroare referitoare la unica realitate. Registrul obiectelor determinate nu reprezintă atât o dedublare a realităţii, cât, mai degrabă, o falsificare a sa.

---

[36] Natura „parazitară” a ignoranţei *(avidyā)* face ca aceasta să nu dedubleze absolutul, ci doar să îl „falsifice”. Vezi Chatterjee 1999:140!

[37] Vezi capitolul „III.4.2. Obstrucţiile obiectelor cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)* şi obstrucţiile perturbaţiilor *(kleśāvaraṇa)*”!

Identitatea umană, înlănţuirea, perturbaţiile, suferinţa, ca erori

Dintre toate experienţele determinate, filosofia Mahāyāna incriminează în cea mai mare măsură discriminarea egoului, a sinelui individual *(ātmadṛṣṭi)*, a persoanei *(pudgala)*, deoarece pe baza acestei discriminări se constituie starea de înlănţuire, condiţia perturbată *(kliṣṭa)* şi suferinţa *(duḥkha)*.

O persoană, conform Mahāyānei, nu constituie altceva decât o „serie" *(saṃtāna)* de factori *(dharma)* momentani strânşi laolaltă într-o unitate iluzorie, absolut ireală; deseori textele Mahāyānei chiar folosesc termenul de „serie" *(saṃtāna)* pentru a se referi la indivizii umani. Ceea ce în experienţa obişnuită apare ca fiind o fiinţă având o identitate definită, delimitată, având persistenţă şi substanţialitate proprie, nu este în realitate decât un set de factori cărora doar în mod eronat li se atribuie unitate, persistenţă, autonomie.

Astfel că experienţa identităţii individuale, a persoanei, nu este un tip special de manifestare, ci reprezintă doar o unitate iluzorie supraimpusă registrului fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*; entităţii unitare astfel constituite i se atribuie, în mod eronat, substanţialitate, existenţă autonomă. Factorii ce intră în constituirea experienţei egoului sunt reali; ceea ce conferă experienţei egoului un statut de eroare *(viparīta, viparyāsa)* este modalitatea eronată în care acest conţinut real este considerat (ca fiind caracterizat de unitate şi de substanţialitate proprie).

„Astfel, din perspectiva realităţii ultime *(paramārtha)*, nu există nici posesor *(svāmin)*, nici subiect al acţiunii *(kāraka)*, nici subiect al cunoaşterii *(vedaka)*, ci numai cauze şi efecte *(hetuphalamātra)*."[38]

„Cunoaşterea certă *(adhimuktijñāna)* este cunoaşterea faptului că la nivelul factorilor *(dharma)* nu există nici sine *(nairātmya)*, nici fiinţe *(niḥsatva)*, nici vietăţi *(nirjīva)*, nici organisme vii *(niṣpoṣa)*, nici persoane *(niṣpudgala)*, ci cauze şi condiţii *(hetupratyaya)*."[39]

„Aici nu există nici fiinţe *(satva)*, nici sine *(ātman)*, ci doar factori cauzaţi *(sahetuka dharma)*."[40]

---

[38] *„evaṃ paramārthataḥ svāminy asati kārake vedake vā hetuphalamātre ca sati..."*

Asaṅga – comentariu la *Paramārtha-gāthā*, I, în Schmithausen 1987:234, vol. 1, appendix II.

[39] *„yad idaṃ hetupratyayajñānaḥ nairātmyeniḥsatvaṃnirjīvaniṣpoṣaniṣpudgaleṣu dharmeṣv adhimuktijñānam /"*

Kāśyapaparivarta, 97, von Stael-Holstein 1926:142.

[40] *„nāstīha satva ātmā vā dharmāstvete sahetukāḥ"*

„Aceste cinci agregate *(skandha)* interne sunt născute datorită condiţiilor *(pratyayaja)* şi astfel ele există, chiar dacă [numai] în modul în care există ceva iluzoriu *(māyāvat)*. Însă în privinţa sinelui *(ātman)*, care nu este altceva decât o interpretare eronată a agregatelor, acesta reprezintă non-existenţă absolută."[41]

O experienţă non-eronată a persoanei umane s-ar rezuma la apariţia unei multitudini de factori tranzitorii, alcătuind un şuvoi cauzal şi care sunt lipsiţi de principiul de identitate şi de unitate pe care l-ar fi conferit lor o eventuală co-participare la o entitate substanţială, la o „persoană". O percepţie non-eronată a ceea ce în mod obişnuit este identificat drept o „persoană" ar avea forma unei colecţii de apariţii ale unor factori, colecţie lipsită însă de vreun principiu de unitate, de identitate sau de persistenţă în timp. Într-o astfel de experienţă nu s-ar putea găsi nimic persistent, autonom, nimic care să poată constitui „persoana", adică substratul ce ar conferi identitate şi unitate unei anumite colecţii de factori.

Eroare constituie şi orice altă experienţă ce implică experienţa egoului sau a conceptului. Înlănţuirea *(mukta)*, perturbaţiile *(kleśa)*, suferinţa *(duḥkha)* nu sunt atât experienţe având un conţinut aparte, cât, mai degrabă, experienţe eronate.[42] Dacă experienţa obiectelor determinate este subsumată categoriei „obstrucţiile ce constau din obiectele cognoscibile" *(jñeyāvaraṇa)*, experienţa sinelui individual şi a condiţiei perturbate ce rezultă pe baza acestuia sunt calificate ca „obstrucţii ale perturbaţiilor" *(kleśāvaraṇa)*.[43] Aşa cum obiectele cognoscibile determinate reprezintă obstrucţionări, falsificări ale realităţii, în acelaşi mod sinele individual şi perturbaţiile nu dedublează realitatea, nu alcătuiesc un registru paralel realităţii ultime şi fluxului cauzal manifestat de aceasta, ci, mai degrabă, „obstrucţionează", „falsifică" realitatea. Tocmai de aceea este posibil ca absolutul, deşi subiect al experienţei universale, să fie totuşi lipsit de înlănţuire sau de suferinţă.

Vasubandhu – *Viṃśikāvṛtti*, ad. 8, citând *Majjhima-Nikāya*, I.138, Anacker 1998:415.

[41] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:20.

[42] Pentru caracterul iluzoriu al condiţiei perturbate şi al suferinţei, vezi Matics 1970:53!

[43] Vezi capitolul „III.4.2. Obstrucţiile obiectelor cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)* şi obstrucţiile perturbaţiilor *(kleśāvaraṇa)*"!

„27. Deoarece noţiunile *(saṃjñā)* de «sine individual» *(ātman)* şi de «afecţiune» *(vyāpāda)* sunt non-existente *(abhāva)*, nici starea de suferinţă *(duḥkhatā)* nu există."[44]

Evaluare critică a conceptului de „non-existenţă absolută" *(atyanta abhāva)*

Autorii Vijñānavāda sunt relativ satisfăcuţi cu acest mod de a da socoteală atât de prezenţa alteraţiei, cât şi de unicitatea şi de caracterul cu desăvârşire pur al realităţii. După cum am arătat, explicaţia lor se bazează în principal pe considerarea întregului registru al alteraţiei drept „non-existenţă absolută", „irealitate absolută" *(atyanta abhāva)*.

Reuşita demersului lor depinde în mod decisiv de acest concept. Ideea de „non-existenţă absolută" este însă foarte problematică; ba chiar, se poate considera că este absurd să se discute despre o astfel de „non-existenţă absolută".

Chiar dacă universul multiplu, constituit din obiecte determinate categorial, şi sinele individual sunt lipsite de substanţialitatea, de autonomia care li se atribuie în mod curent, ele totuşi nu pot fi considerate drept „absolut non-existente". O iluzie, o eroare, chiar dacă nu intenţionează un obiect real, totuşi reprezintă „ceva", nu poate fi considerată drept „absolut non-existentă". Determinaţia categorială, identificarea cu sinele individual, reprezintă iluzii, erori, în sensul că identifică greşit realitatea, însă apariţia lor, faptul că aceste iluzii, aceste erori se produc, nu pot fi considerate tot ca iluzii sau erori. Altfel spus, o eroare sau o iluzie poate fi „absolut non-existentă" *(atyanta abhāva)* doar în ceea ce priveşte intenţionalitatea sa, însă nu şi în privinţa simplului act ce constituie eroarea sau iluzia respectivă.

Chiar dacă modurile eronate în care este identificată realitatea sunt absolut ireale, identificarea eronată, iluzorie, ea însăşi are realitate. Autorii Vijñānavāda au încercat, prin reducerea alteraţiei la acest statut de „non-existenţă absolută", să facă abstracţie de alteraţie, să o ignore pe aceasta. Totuşi, după cum am arătat, conceptul de „non-existenţă absolută" este problematic şi astfel trebuie să se accepte un anumit grad de realitate, oricât de minimal ar fi acesta, în ceea ce constituie alteraţia.

---

[44] *„27. ātmavyāpādasaṃjñāyā abhāvād duḥkhatā na ca/"*
Asaṅga – *Triśatikāyāḥ Prajñāpāramitā Kārikāsaptati*, 27, Tucci 1986:37.

Sub protecţia acestui statut de „non-existenţă absolută" autorii Vijñānavāda se vor simţi liberi să îi asocieze realităţii constituite din absolut şi din fluxul cauzal registrul alteraţiei. Statutul de „non-existenţă absolută" al acestui registru împiedică, în viziunea autorilor şcolii, impurificarea realităţii. Chiar dacă Vijñānavāda pretinde că în acest mod reuşeşte să susţină caracterul absolut pur al realităţii, reuşita lor în acest domeniu este cât se poate de discutabilă. Asociind alteraţia realităţii, ei menţin monismul, însă pretenţia cum că acest demers ar reuşi să salveze şi puritatea realităţii este îndoielnică.

I.2.3. Imposibilitatea efectuării unei separaţii radicale între absolut şi alteraţie

Imposibilitatea efectuării unei separaţii radicale între absolut şi alteraţie

Chiar dacă Vijñānavāda, prin teoria celor trei naturi *(trisvabhāva)*, pune înlănţuirea *(saṃsāra)*, suferinţa *(duḥkha)*, răul *(dauṣṭhulya)*, pe seama naturii concepute *(parikalpitasvabhāva)*[45], totuşi şcoala nu susţine existenţa unei „rupturi" radicale între cele trei naturi, ci, din contră, le contopeşte într-o unitate în care natura concepută nu este distinctă de natura desăvârşită *(pariniṣpanna)*.[46]

„Sunt cele trei naturi distincte?

Ele nu sunt distincte deoarece nu au identităţi proprii."[47]

Natura desăvârşită *(pariniṣpannasvabhāva)*, absolutul, prin însuşi faptul că reprezintă substratul la nivelul căruia ia naştere răul, fie el şi iluzoriu, este asociată răului. Vijñānavāda tinde să pună apariţia înlănţuirii, a suferinţei, a răului, pe seama dualităţii *(dvaya)* inerente naturii concepute *(parikalpita)*. Însă această dualitate ia naştere la nivelul naturii desăvârşite, care reprezintă substratul în care este stabilit totul şi, prin aceasta, natura desăvârşită este, fie şi doar într-un mod ne-esenţial, caracterizată de dualitate.

---

[45] Vezi capitolul „III.4. Registrul conceptual ca mediu al înlănţuirii"!

[46] O interpretare detaliată a relaţiilor dintre cele trei naturi proprii care, deşi au o anumită identitate proprie, nu pot fi considerate nici ca fiind distincte, ci constituie o unitate, la Kochumuttom 1999:97-100, 104-106.

[47] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:553.

„16. Deoarece constituie natura proprie *(svabhāva)* a existenţei *(bhāva)* duale *(dvaya)* şi natura unică *(eka)* a non-dualităţii *(advaya)*, natura desăvârşită *(parinișpanna svabhāva)* este considerată ca având drept esenţă *(ātman)* atât dualitatea *(dvaya)*, cât şi unitatea *(ekatva).*"[48]

Deşi transcendentă în raport cu existenţa empirică, cu existenţa determinată la nivelul căreia ia naştere condiţia înlănţuită şi suferinţa, totuşi, prin faptul că reprezintă substratul acesteia, natura desăvârşită *(parinișpannasvabhāva)* nu poate fi considerată nici ca fiind cu totul distinctă de determinaţie, de existenţa determinată. [49]

„13. Natura *(svabhāva)* desăvârşită *(nișpanna)*, care există *(asti)* sub forma stării de non-dualitate *(advayatva)*, care reprezintă însăşi non-existenţa *(abhāva)* dualităţii *(dvaya)*, este considerată *(mata)* ca având drept caracteristici *(lakṣaṇa)* atât existenţa *(sat)* cât şi non-existenţa *(asat)*."[50]

Versetele 18-21 din *Trisvabhāvanirdeśa* a lui Vasubandhu scot în evidenţă tocmai această non-diferenţiere dintre natura desăvârşită *(parinișpanna)*, dintre absolut, pe de o parte, şi natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*, fluxul condiţional *(pratītyasamutpāda)*, cât şi natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*, registrul obiectelor determinate, pe de altă parte. În felul acesta se afirmă imposibilitatea operării unei separaţii nete între natura absolutului şi registrul la nivelul căruia se produce înlănţuirea, suferinţa, răul. [51]

„18. Deoarece [natura concepută] reprezintă natura *(svabhāva)* dualităţii *(dvaya)* non-existente *(asat)* şi deoarece [natura desăvârşită] reprezintă natura acestei non-existenţe, [natura] desăvârşită *(nișpanna)* trebuie cunoscută ca având caracteristicile *(lakṣana)* non-diferite *(abhinna)* de natura concepută *(kalpita svabhāva)*.

[48] „*16. dvayābhāvasvabhāvatvādadvayaikasvabhāvataḥ/*
svabhāvaḥ parinișpanno dvayaikatvātmako mataḥ//"
Vasubandhu – *Trisvabhāvanirdeśa*, 16, Anacker 1998:464.

[49] Kochumuttom 1999:100-102, interpretând *Trisvabhāvanirdeśa*, 14-16, arată că la nivelul fiecăreia dintre cele trei naturi proprii poate fi regăsită atât alteraţia, dualitatea *(dvaya)*, cât şi substanţialitatea unică *(eka)* a absolutului.

[50] „*13. advayatvena yaccāsti dvayasyābhāva eva ca/*
svabhāvastena nișpannaḥ sadasallakṣaṇo mataḥ//"
Vasubandhu – *Trisvabhāvanirdeśa*, 13, Anacker 1998:465.

[51] Garfield 1997:141-145, în special pag. 141, în comentariul său la *Trisvabhāvanirdeśa*, explicitează relaţiile dintre cele trei naturi *(svabhāva)*, dintre cele trei registre ale existenţei, arătând că este imposibilă disocierea lor.

19. Deoarece [natura desăvârşită] reprezintă natura *(svabhāva)* non-dualităţii *(advayatva)* şi deoarece [natura concepută] reprezintă natura *(svabhāva)* dualităţii non-existente, [natura] desăvârşită *(niṣpanna)* trebuie cunoscută ca având caracteristicile *(lakṣana)* non-diferite *(abhinna)* de [natura] concepută *(kalpita)*.

20. Deoarece [natura dependentă] este non-existentă *(asat)* în modurile în care apare *(yathākhyāna)* şi deoarece [natura desăvârşită] reprezintă natura *(svabhāva)* existenţei *(sattva)*, aşa cum este aceasta *(tathā)*, [natura] desăvârşită *(niṣpanna)* are caracteristicile *(lakṣana)* non-diferite *(abhinna)* de natura *(svabhāva)* numită „dependentă" *(paratantra)*.

21. Deoarece [natura desăvârşită] reprezintă natura *(svabhāva)* non-existenţei *(asat)* dualităţii *(dvaya)* şi deoarece [natura dependentă] nu reprezintă natura *(svabhāva)* modului în care apare *(yathākhyāna)*, [natura] dependentă *(paratantra)* trebuie cunoscută *(jñeya)* ca având caracteristicile *(lakṣaṇa)* non-diferite *(abhinna)* de [natura] desăvârşită *(niṣpanna)*."[52]

Conexiunea *(saṃbandha)* **absolutului cu înlănţuirea** *(saṃsāra)* **şi suferinţa** *(duḥkha)*

Autorii Vijñānavāda admit, chiar în mod explicit în anumite contexte, că există măcar o „legătură", o „conexiune" *(saṃbandha)*, o „absenţă a separaţiei" *(avisaṃyoga)* între realitatea ultimă şi suferinţă. Textele şcolii Vijñānavāda, discutând problema apariţiei suferinţei *(duḥkha)* în relaţie cu cele trei naturi *(trisvabhāva)* admit că şi natura desăvârşită *(pariniṣpanna)* participă la apariţia suferinţei prin „legătura" sau „absenţa separaţiei" faţă de aceasta. Era chiar necesar să se susţină această „non-separaţie" dintre natura desăvârşită atotcuprinzătoare *(sarvatraga)* şi înlănţuire *(saṃsāra)*, suferinţă *(duḥkha)*, pentru a nu se aluneca în dualism.

„III.6. ... suferinţa *(duḥkha)* este concepută *(mata)* în relaţie cu acceptarea *(ādāna)*, cu manifestarea *(ākhyā)* caracteristicilor *(lakṣman)* şi cu conexiunea *(sambandha)*."[53]

---

[52] *„18. asaddvayasvabhāvatvāt tadabhāvasvabhāvataḥ/*
svabhāvāt kalpitājjñeyo niṣpanno 'bhinnalakṣaṇaḥ//
19. advayatvasvabhāvatvād dvayābhāvasvabhāvataḥ/
niṣpannāt kalpitaścaiva vijñeyo 'bhinnalakṣaṇaḥ//
20. yathākhyānamasadbhāvāt tathāsattvasvabhāvataḥ/
svabhāvāt paratantrākhyānniṣpanno 'bhinnalakṣaṇaḥ//
21. asaddvayasvabhāvatvād yathākhyānāsvabhāvataḥ/
niṣpannāt paratantro 'pi vijñeyo 'bhinnalakṣaṇaḥ//"
Vasubandhu – *Trisvabhāvanirdeśa*, 18-21, Anacker 1998:465.

[53] *„III.6...duḥkhamādānalakṣmākhyaṃ sambandhenāparaṃ matam//"*

„La nivelul realităţii fundamentale *(mūlatattva)*[54] starea de suferinţă *(duḥkhatā)* are o triplă caracteristică *(lakṣaṇatva)*, după cum urmează: suferinţa *(duḥkha)* datorată apropriaţiei *(upādāna)*, datorată apropriaţiei [produse prin] aderarea *(abhiniveśa)* la [realitatea] persoanelor *(pudgala)* şi a factorilor *(dharma)*, [suferinţa] datorată caracteristicilor *(lakṣaṇa)* [manifestării] şi cea datorată legăturii, adică legăturii cu suferinţa *(duḥkhasaṃbandha)...*"[55]

„Starea de suferinţă *(duḥkhatā)* este de trei feluri: starea de suferinţă datorată apropriaţiei *(upādāna)*, starea de suferinţă datorată caracteristicilor *(lakṣaṇa)* şi starea de suferinţă datorată conexiunii *(saṃbandha)* [cu suferinţa]."[56]

III.8. Propriile sale caracteristici *(svalakṣaṇa)* fiind arătate *(nirdiṣṭa)*, adevărul *(satya)* despre suferinţă *(duḥkha)*[57] este conceput *(mata)* pornindu-se de la întipăririle mentale *(vāsanā)*, de la accentuarea/dezvoltarea *(samutthāna)* [lor] şi de la absenţa separaţiei *(visaṃyoga)* [de suferinţă]."[58]

„Apariţia *(samudaya)* [suferinţei] datorată întipăririlor *(vāsanā)* [este cu referire] la întipăririle aderării *(abhiniveśa)* la natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*.

Apariţia [suferinţei] datorită accentuării *(samutthāna)* [este cu referire] la Karma şi la perturbaţii *(kleśa)*.

Apariţia [suferinţei] datorită non-separaţiei *(avisaṃyoga)* [este cu referire] la absenţa separaţiei dintre absolut *(tathatā)* şi obstrucţii *(āvaraṇa)*."[59]

Oricât ar fi de minimală această „conexiune" *(saṃbandha)*, această „absenţă a separaţiei" *(avisaṃyoga)* dintre absolut şi suferinţă, ea reprezintă totuşi, în mod cert, o alterare a caracterului absolut beatific, absolut eliberat, al naturii absolute. Măcar potenţialitatea către a fi prinsă în înlănţuire, către a experimenta

Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, III.6, Anacker 1998:439.

[54] În acest context „realitatea fundamentală" *(mūlatattva)* nu se referă la realitatea ultimă, deşi semantica textului o sugerează.

[55] *„mūlatattve yathākramaṃ duḥkhamupādānataḥ pudgaladharmābhiniveśopādānāt lakṣaṇatastriduḥkhatālakṣaṇatvāt saṃbandhataśca duḥkhasambandhāt tatraiva mūlatattve yathākramaṃ veditavyam//"*

Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. III.6, Anacker 1998:439.

[56] *„trividhā duḥkhatā upādānaduḥkhatā lakṣaṇaduḥkhatā sambandhaduḥkhatā ca/"*

Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. III.7, Anacker 1998:439.

[57] Adevăr care afirmă că întreaga existenţă umană reprezintă suferinţă (*„jīvaṃ duḥkhaṃ"* – „Viaţa este suferinţă").

[58] *„III.8. svalakṣaṇaṃ ca nirdiṣṭaṃ duḥkhasatyamato matam/*
vāsanātha samutthānamavisaṃyoga eva ca//"

Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, III.8, Anacker 1998:440.

[59] *„vāsanāsamudayaḥ parikalpitasvabhāvābhiniveśavāsanā/ samutthānasamudayaḥ karmakleśāḥ avisaṃyogasamudayaḥ tathatāyā āvaraṇāvisaṃyogaḥ//"*

Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. III.8, Anacker 1998:440.

suferinţa, trebuie să existe la nivelul naturii absolutului, iar aceasta îi alterează într-o anumită măsură perfecţiunea.

Problema răului, menţinerea monismului şi sacrificarea purităţii desăvârşite a realităţii

Problema cu care se confruntă Vijñānavāda nu este alta decât clasica problemă a răului, problemă cu care se confruntă toate sistemele care încearcă explicitarea lumii şi, implicit, a suferinţei, a răului, prin apelul la un singur principiu, la o singură realitate absolută, care totodată este considerată a fi de o natură perfect beatifică. Într-un context teist, această problemă ia forma concilierii existenţei răului în univers cu existenţa unui Dumnezeu atotputernic şi absolut bun.

Problema constă în aceea că a pune răul pe seama a altceva decât principiul cel unic sau decât Dumnezeul cel atotputernic înseamnă a altera unicitatea principiului, monismul, sau, într-un context teist, a restrânge atotputernicia lui Dumnezeu. Pe de altă parte, a pune existenţa răului, a alteraţiei, pe seama absolutului, pe seama lui Dumnezeu, înseamnă a-i altera acestuia puritatea, beneficitatea. În general, filosofii sau teologii preocupaţi de această problemă au fost în mai mare măsură conştienţi de acest pericol al alunecării în dualism şi astfel au încercat să explice răul ca pe ceva ce ţine totuşi de principiul cel unic, de Dumnezezeul cel atotputernic. În această situaţie a trebuit să se accepte că există, la nivelul condiţiei paradisiace instituite de Dumnezeu, măcar un „germene” al răului, o posibilitate către producerea răului, ori aceasta deja altera într-o anumită măsură perfecţiunea acestei condiţii. Deşi există un număr de încercări de a soluţiona această problemă, este discutabil dacă ele au reuşit cu adevărat să salveze puritatea sau bunătatea desăvârşită a realităţii absolute.

Soluţia pe care Vijñānavāda o schiţează reuşeşte să menţină monismul, reuşeşte să dea seama de prezenţa răului într-un context monist, însă întâmpină dificultăţi în a menţine caracterul pur al realităţii ultime.

I.3. Realitatea ultimă ca şi conştiinţă absolută

I.3.1. Natura de „conştiinţă” *(citta)* a realităţii ultime

Conştiinţa ca substrat, atât în cazul experienţei individuale, cât şi în cazul experienţei universale

Caracterul conştient al realităţii ultime este afirmat în majoritatea religiilor, iar aceasta se poate traduce prin faptul că experienţa actului conştient, prezentă la nivelul experienţei umane, poate fi găsită, chiar dacă nu în aceleaşi forme, şi la nivelul realităţii ultime. În multe religii conştiinţa este privită drept acel aspect din fiinţa umană care este de origine divină, care poate fi regăsit şi la nivelul realităţii ultime. Calificarea realităţii ultime ca „adevăr”, întâlnită în multe religii, implică atribuirea condiţiei de conştiinţă, de substrat al cunoaşterii, absolutului, chiar dacă aceasta nu este întotdeauna afirmată în mod explicit. Alături de conştiinţă, fiinţa umană mai împărtăşeşte cu realitatea ultimă, conform celor afirmate în cea mai mare parte a curentelor religioase, şi experienţe ca beatitudinea, fericirea (în budhism – *sukha*), empatia universală, dragostea, compasiunea (în budhism – *karuṇā*), existenţa (în budhism – *sat*) etc. Bineînţeles că, în cazul fiinţelor umane, astfel de experienţe nu se produc la amplitudinea lor desăvârşită, care poate fi găsită doar la nivelul realităţii ultime.

Coprezenţa conştiinţei atât la nivelul fiinţei umane cât şi la cel al realităţii ultime implică o relaţie mai specială între acestea, o anumită co-substanţialitate, chiar dacă aceasta nu este întotdeauna afirmată în mod explicit. Fiinţa umană are ceva din natura realităţii ultime, nu este doar o simplă creaţie, o manifestare a acesteia.

În Mahāyāna, fiinţa umană este, în mod esenţial, realitatea ultimă (denumită în acest sens *„Tathāgatagarbha”, „Sattvadhātu”* etc.) care, datorită prezenţei accidentale *(āgantuka)* a ignoranţei *(ajñāna)* şi a consecinţelor acesteia, adică aproprierea unei identităţi individuale *(ātman)*, perturbaţiile *(kleśa)* etc., se pierde pe sine la nivelul experienţei, la nivelul manifestărilor *(prapañca)*. Realitatea ultimă afectată de ignoranţă începe să experimenteze manifestările, ba chiar îşi atribuie o identitate de sine preluată de la nivelul acestor manifestări şi

astfel ajunge să fie înlănţuită *(bandha)* în manifestare. Experienţa manifestării este un act de conştientizare *(vijñapti, vikalpa, saṃkalpa)* a obiectelor manifestate, şi astfel fiinţa umană poate fi redusă la o conştiinţă-subiect *(citta, vijñāna, grāhaka)*. Reducerea la conştiinţă este cea mai avansată treaptă pe care reducţia ontologică aplicată elementelor componente ale fiinţei umane o poate atinge în acord cu sistemul filosofic al Mahāyānei.[1] Toate experienţele umane sunt contingente, pot lipsi; doar conştiinţa pură, lipsită de obiect, se arată ca necesară în oricare dintre experienţele fiinţei umane înlănţuite.

Astfel că reducerea unei fiinţe înlănţuite la o conştiinţă-subiect ce experimentează o multitudine de obiecte contingente este legitimă. În consecinţă, dacă ceva din experienţa naturii absolute se regăseşte, chiar şi într-o măsură limitată, la nivelul experienţei umane, conştiinţa pare să fie un astfel de element. Este destul de plauzibil ca ceva din experienţa absolutului, fie şi doar un aspect limitat al acesteia, să se regăsească la nivelul oricărei experienţe fenomenale, iar aceasta deoarece orice experienţă este stabilită în realitatea ultimă, nu există în mod izolat de aceasta. De aceea, ţinându-se cont de caracterul ultim al conştiinţei la nivelul unei fiinţe individuale, de faptul că tocmai conştiinţa este cea în care sunt stabilite tot restul experienţelor unei fiinţe, este cât se poate de verosimil ca acel element ce ţine de experienţa absolutului, acel element principial care, într-o formă limitată, trebuie să existe şi la nivelul experienţei umane, să fie conştiinţa. Conştiinţa umană nu ar fi decât o ipostază particulară a conştiinţei absolute, experienţa umană nu ar fi decât un tip particular al experienţei absolutului.

Realitatea ultimă ca şi conştiinţă *(citta, vijñāna)*

Mahāyāna afirmă în mod explicit, în majoritatea textelor sale, caracterul ultim, absolut, al conştiinţei; realitatea ultimă este descrisă în numeroase texte ca fiind în mod esenţial conştientă *(prakṛtiprabhāsvara)*[2], ca având natura conştiinţei *(cittaprakṛti)*[3].[4] Evidenţa pentru această afirmaţie ar putea fi, alături

[1] Jan 1981:467-468 menţionează pasaje din literatura budhismului chinez care afirmă că „mintea este Buddha", conştiinţa fiind astfel considerată ca având natura absolutului.

[2] Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XIII.19, Limaye 2000:253.

[3] Asaṅga – *Uttaratantra*, I.48, Obermiller 1991:184.

de argumentele menţionate mai sus, şi experienţa mistică a transcendentului, dat fiind faptul că în cazurile în care astfel de experienţe sunt descrise, ideea de conştiinţă pură face parte dintre principalele elemente ale descrierii. Realităţii ultime îi este atribuită o anumită auto-reflexivitate atunci când se afirmă că esenţa sa este cunoaşterea *(prajñā, jñāna, tathāgatajñāna)*, că reprezintă starea de iluminare *(buddhatva, saṃbodhi, bodhi)*, rădăcina *„budh”* având un sens cognitiv.[5] Deseori chiar cuvintele „conştiinţă” *(citta)*, „conştiinţă pură” *(amala-vijñāna)* sunt folosite ca denumiri ale absolutului.[6]

„I.5… Reprezintă condiţia iluminată *(buddhatva)*, este înzestrat cu cunoaştere *(jñāna)*, compasiune *(karuṇā)* şi putere *(śakti)*.”[7]

„De aceea, conştiinţa *(citta)* este absolutul *(tathatā)*, conştiinţa trebuie să fie cunoscută.”[8]

„31. Eu afirm că aseitatea *(tathatā)*, vacuitatea *(śūnyatā)*, [realitatea] limită *(koṭi)*, Nirvāṇa, substratul factorilor *(dharmadhātu)*, corpul ce constă din minte *(manomayakāya)*, conştiinţa *(citta)*, [toate acestea] sunt doar conştiinţă *(cittamātra)*.”[9]

Se spune despre realitatea ultimă că este „de natura conştiinţei” *(citta-prakṛti)*, că este constituită din cunoaştere *(jñāna)*[10], că reprezintă „cunoaştere

---

[4] O discuţie despre caracterul pur, translucid, auto-reflexiv, al conştiinţei *(prabhāsvara-citta)*, în Kochumuttom 1999:87. Pentru caracterul luminos al conştiinţei *(prabhāsvaratācitta)*, aşa cum această temă apare în unele texte timpurii ale Mahāyānei, vezi Ruegg 1976:341-343!

Jaini 1959:249 identifică urme ale concepţiei despre „conştiinţa luminoasă” *(prabhāsvaracitta)* chiar şi în canonul Hīnayāna.

[5] Wayman 1955:258-259 detaliază în legătură cu folosirea termenului *„jñāna”* cu referire la condiţia ultimă, în special în surse tibetane.

O analiză a pasajelor din literatura Prajñāpāramită şi din comentariile la aceste texte ce descriu realitatea ultimă în termeni de „conştiinţă luminoasă” *(prabhās-varacitta)* în Jaini 1972:283-284.



Pentru o discuţie detaliată asupra „naturii iluminate” *(buddhatva)* a tot ceea ce există, vezi Liu 1985:172-173, 175-176!

[6] Şi în brahmanism se accentuează asupra caracterului conştient, asupra naturii de „conştiinţă” *(cit)*, de „lumină” *(prakāśa)*, de „cunoaştere” *(jñāna)* a principiului Brahman. Vezi Deussen 1998:130,134!

[7] *„I.5…buddhatvaṃ jñānakārūṇyaśaktypetaṃ...”*

Asaṅga – *Uttaratantra*, I.5, Obermiller 1991:124.

[8] *„tasmāccittatathataivātra cittaṃ veditavyaṃ”*

Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XIII.19, Limaye 2000:253.

[9] *„31. tathatāśūnyatākoṭi nirvāṇ*a (*dharmadhātukam/*

kāya (manomaya (citraXE „citra” (cittamātra(vadāmyaham//*”*

La(k(vat(ra-s(tra, III.31, Nanjio 1956:154.

infinită/nelimitată” *(apramāṇajñāna)*[11]. Natura conştientă a absolutului este adesea redată prin termenul *„prajñā”*, al cărui sens, într-o traducere foarte literală, este „cunoaştere avansată” *(pra-jñā)*, cunoaştere ce avansează dincolo de nivelul fenomenal.

„11. ... Absolutul *(gotra)* este de natura conştiinţei *(vijñānarūpa)*, este considerat ca având natura cunoaşterii şi a compasiunii *(kṛpāprajñātmaka)*.”[12]

„De aceea, un eliberat *(tathāgata)* este de natura cunoaşterii *(jñānātmaka)*, are un corp constituit din cunoaştere *(jñānaśarīra)*.”[13]

„Prajñā” sau *„Prajñāpāramitā”* („cunoaşterea transcendentă” sau „desăvârşirea cunoaşterii”) constituie chiar principalul subiect propovăduit în textele timpurii ale Mahāyānei. Frecventă este şi considerarea absolutului drept „cunoaştere non-conceptuală” *(nirvikalpakajñāna)* care, chiar dacă trasează o diferenţă între absolut şi conştiinţa însoţită de experienţa minţii, însoţită de experienţa discriminării conceptuale (prin termenul *„nirvikalpaka”*), totuşi susţine existenţa unei anumite forme de conştiinţă a absolutului (prin termenul *„jñāna”*).

Caracterul conştient al absolutului constă în primul rând în conştiinţa de sine *(prabhāsvaratva)*[14] a acestuia, în auto-reflexivitatea sa, în faptul că absolutul se are întotdeauna pe sine ca obiect al cunoaşterii.

„I.4. Cel liniştit *(śānta)*, cel cunoscător *(vibuddha)*, cel ce se percepe pe sine...”[15]

Înlănţuirea constă tocmai în pierderea acestei conştiinţe de sine şi în substituirea ei cu diversele forme ale cunoaşterii manifestărilor. Conştiinţa absolută, nelimitată este substituită de o conştiinţă determinată, limitată; totuşi natura de conştiinţă se păstrează şi la nivelul experienţei fenomenale limitate şi, prin aceasta, este posibil ca, la nivelul experienţei înlănţuite, să existe totuşi posibilitatea de a cunoaşte măcar ceva din natura realităţii ultime.

La(k(vat(ra-s(tra, cap. I, Nanjio 1956:20.
Asa(ga XE „Asa(ga” – Uttaratantravy(khy(, ad. I.25, Obermiller 1991:160.

[12] *„11...vijñānarūpaṃ gotraṃ hi kṛpāprajñātmakaṃ matam//”*
Dignāga – *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*, 11, Bhikkhu Pasadika:92.

[13] *„ato jñānātmakāstathāgatā jñānaśarīrāḥ/”*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. I, Nanjio 1956:20.

[14] Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, I.22, Anacker 1998:431.

[15] *„I.4. śāntam vibuddhaḥ svayaṃ buddhvā...”*
Asaṅga – *Uttaratantra*, I.4, Obermiller 1991:123.

Universalitatea, non-determinaţia conştiinţei absolute

Există o anumită aparenţă a determinării absolutului prin caracterizarea sa drept „conştiinţă"; această caracterizare pare să contrazică universalitatea realităţii ultime prin faptul că ar exclude non-conştiinţa. Aceasta este însă doar o aparenţă, deoarece cuvântul „conştiinţă" nu are un sens discriminatoriu, nu operează distincţii la nivelul experienţei ci, dimpotrivă, desemnează acel substrat ce există în orice manifestare şi, prin aceasta, sensul lui este universalitatea. Este chiar absurd să se discute, să se conceapă ceva ce ar putea exista independent de conştiinţă, ce nu ar exista ca obiect al conştiinţei, deoarece simpla sa concepere echivalează cu statutul său de obiect al conştiinţei. Astfel că nu poate exista nimic care să fie în afara conştiinţei, care să existe separat de ea şi, prin aceasta, calificarea absolutului drept „conştiinţă" nu echivalează cu determinarea sa.

„XIII.19. Nu poate fi găsită nicio experienţă *(cetas)*[16] care să fie distinctă de conştiinţa absolută *(dharmatācitta)*, de realitate *(ṛta)*."[17]

Astfel, conştiinţa reprezintă doar modul în care substanţialitatea absolută este experimentată la nivel uman. O fiinţă umană are, chiar dacă doar într-un mod limitat, acces la substanţialitatea absolută, iar modul în care această substanţialitate este experimentată la nivel uman este conştiinţa.

Conştiinţa pură este absolut nedeterminată, lipsită de orice particularitate şi, prin aceasta, se evită o eventuală obiecţie cum că descrierea absolutului în termeni de „conştiinţă" ar echivala cu determinarea sa.

„I.1. Natura proprie *(svabhāva)* a conştiinţei reprezintă tipul suveran *(naya)* de factori *(dharma)*, este lipsită de sine *(nairātmya)*, este diferită de opiniile *(dṛṣṭi)* [despre ea], este pură *(amala)*."[18]

Conştiinţa, considerată sub aspectul naturii sale proprii, a esenţei sale, constituie realitatea ultimă, pe când, considerată sub aspectul ideaţiilor *(vijñapti)* sale, constituie întregul registru fenomenal.

---

[16] „*Cetas*" – literal, „stare a conştiinţei". Termenul este folosit în literatura şcolii Vijñānavāda pentru a desemna experienţa specific umană.

[17] *„XIII.19. na dharmatācittamṛte 'nyacetasaḥ ... vidhīyate"*
Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XIII.19, Limaye 2000:253.

[18] *„I.1. cittasvabhāvanayadharmavidhiṃ nairātmyaṃ dṛṣṭivigatam hyamalam/"*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. I, vers 1, Nanjio 1956:3.

„Conştiinţa include în ea însăşi toate formele de existenţă, atât planul fenomenal cât şi pe cel transcendent.”[19]

Aspectul important al acestei concepţii este că unifică, prin registrul universal al conştiinţei, nivelul absolut şi pe cel fenomenal, ambele constituind conştiinţă, fie esenţa imuabilă a acesteia, fie manifestările ei accidentale.

Echivalând conştiinţa cu universalitatea, textele Mahāyānei identifică două posibile stări ale conştiinţei: cea pură, eliberată, care coincide cu natura absolută şi cea afectată, chiar dacă doar într-un mod iluzoriu, de ignoranţă, şi care reprezintă manifestarea. Ambele stări constituie deopotrivă conştiinţă.

„Absolutul *(tathatā)* este conştiinţa eliberată *(cittavinirmukta)*...”[20]

Starea afectată împărtăşeşte statutul ontologic al registrului manifestării, adică este accidentală *(āgantuka)*, iluzorie *(māyopama)* chiar, iar ceea ce calea budhistă vizează este tocmai anihilarea acesteia şi reinstaurarea stării pure.

„Ceea ce este desemnat drept «încetare» reprezintă doar încetarea condiţiei afectate de ignoranţă a conştiinţei, nu şi încetarea esenţei sale.”[21]

Există, de asemenea, o anumită subordonare a condiţiei afectate în raport cu condiţia pură a conştiinţei; manifestările, ignoranţa nu sunt independente şi, în ciuda caracterului lor ocultator, iau naştere, „evoluează” *(vartate)* sub „controlul” *(vaśa)* conştiinţei pure.

„Cel divin *(bhagavat)* a spus astfel: «Lumea *(loka)* este condusă de către conştiinţă *(citta)*, este coordonată de conştiinţă...»”[22]

Aspecte epistemice ale calificării absolutului drept „conştiinţă”

Nu este întrutotul corect să se spună că absolutul există sub forma conştiinţei ci, mai degrabă, ar trebui să se afirme despre conştiinţă că ea reprezintă modul în care natura absolută se arată la nivelul fenomenal. Aceasta deoarece experienţa umană a conştiinţei, experienţa limitată a conştiinţei este subordonată absolutului. Nu absolutul există sub forma conştiinţei ci, mai degrabă, conştiinţa

[19] *Mahāyānaśraddhotpāda*, part. 2, Hakeda 1967:29.

[20] *„tathatāpi cittavinirmuktety...”*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:108.

[21] *Mahāyānaśraddhotpāda*, cap. 1, Hakeda 1967:27.

[22] *„yathoktaṃ bhagavatā/ cittenāyaṃ loko nīyate cittena parikṛṣyate cittasyotpannasyotpannasya vaśe vartate iti”*

Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XVIII.83, Limaye 2000:427.

reprezintă experienţa absolutului. Ontologic, experienţa limitată a conştiinţei, ce are ca subiect fiinţa umană este subordonată absolutului şi nu invers. Experienţa conştiinţei reflectă absolutul şi nu absolutul există sub forma conştiinţei. Anterioritatea o are absolutul care, el însuşi, determină experienţa conştiinţei şi nu invers.

Textele Mahāyānei descriu absolutul folosindu-se de medierea conştiinţei nu datorită unei eventuale anteriorităţi ontologice a conştiinţei faţă de absolut, ci datorită anteriorităţii epistemice a acesteia, atunci când subiectul experimentator este o fiinţă umană înlănţuită. Unui astfel de subiect doar experienţa limitată a conştiinţei îi este direct accesibilă, experienţa absolutului putând fi doar comunicată în mod aproximativ în termenii conştiinţei. Este vorba astfel doar de o anterioritate epistemică a experienţei umane a conştiinţei, nu şi de o anterioritate ontologică.

Experienţa conştiinţei umane nu este echivalentă cu experienţa absolutului, ci este, mai degrabă, o formă limitată a acesteia. Absolutul, prin faptul că reprezintă conştiinţă absolută, nelimitată, nedeterminată, rămâne transcendent în raport cu experienţele limitate, determinate ale conştiinţei, la care au acces fiinţele umane.

> „Datorită influenţei ignoranţei, ia naştere o stare afectată a conştiinţei. Însă chiar dacă este afectată, natura însăşi a conştiinţei este una eternă şi neschimbătoare. Doar cei iluminaţi sunt capabili de a înţelege cum este aceasta cu putinţă."[23]

I.3.2. Interpretarea idealistă a manifestării

Manifestarea ca ideaţie a conştiinţei absolute

În strânsă corelaţie cu considerarea absolutului ca având natura conştiinţei *(citta)* este considerarea manifestării drept ideaţie *(vijñapti)*, drept discriminare *(vikalpa)*, drept apariţie *(ābhāsa)* ş.a.m.d.

Mahāyāna, nu doar în formele sale explicit idealiste, pe care le-a dobândit în şcoala Vijñānavāda consideră că manifestările reprezintă obiecte ale unui act de comprehensiune, de percepţie *(grāha, upalambha)*, ce are absolutul ca subiect cognitiv *(grāhaka)* ultim.

[23] *Mahāyānaśraddhotpāda*, Part. 3, Hakeda 1967:46.

„II.109. … unde există ceva perceput *(grāhya)*, există şi actul percepţiei *(grāha)*…”[24]

Altfel spus, întreaga manifestare constituie experienţă *(anubhūta)* ce are drept subiect absolutul. Mahāyāna tinde să expliciteze statutul de substrat al experienţei pe care îl deţine absolutul în termeni idealişti, în termenii relaţiei dintre un subiect cognitiv absolut şi experienţele sale.

Manifestarea universală este concepută prin analogie cu ideaţiile unei conştiinţe individuale iar această analogie îşi găseşte sprijin în relaţia de co-substanţialitate dintre conştiinţa limitată a indivizilor umani şi conştiinţa absolută. Actul manifestării este văzut ca fiind analog unui act cognitiv care are conştiinţa absolută ca subiect şi manifestarea absolută ca obiect. Astfel că întregul registru al manifestării este considerat drept „discriminare” *(vikalpa)*, „imaginaţie” *(parikalpa)*, „ideaţie” *(vijñapti)*, „apariţie” *(ābhāsa)*, „iluzie” *(māyā)* ce are drept subiect conştiinţa absolută.

„În cazul tuturor entităţile condiţionate nu se poate stabili altceva decât natura lor de discriminare *(vikalpadharmatā)*.”[25]

O expresie frecvent întâlnită în *Laṅkāvatāra-sūtra* şi care desemnează factorii manifestaţi sugerându-le totodată statutul de ideaţie este *„manomayakāya”* („corpul ce constă din minte/conştiinţă”.

Aşadar, Mahāyāna, nu neapărat în forma explicit idealistă pe care a luat-o în şcoala Vijñānavāda, aderă la o explicaţie de tip idealist asupra manifestării. Această interpretare idealistă este cel puţin permisă, dacă nu şi justificată, de caracterul ultim al conştiinţei, atât la nivelul unei fiinţe umane, cât şi la un nivel universal. Astfel că devine cel puţin admisibil să se considere că totalitatea experienţei, că manifestarea universului se produce într-un mod similar experienţei individuale.

Pe baza acestei similarităţi dintre manifestarea universală şi ideaţiile, experienţele individuale, unii autori au formulat dovezi pentru existenţa absolutului. Astfel, se arată că orice iluzie necesită un substrat în care să fie stabilită, fiind absurdă existenţa independentă, prin sine, a unei ideaţii, iar ca dovadă pentru aceasta este adus caracterul absurd al afirmării existenţei oricăreia dintre experienţele specific umane în absenţa unui subiect uman.

---

[24] *„II.109. ... grāhye sati hi vai grāhas…”*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 109, Nanjio 1956:47.

[25] Asvabhāva – *Upanibandhana*, 399, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, II.4, citând *Śatasāhasrikāprajñāpāramitā*, Lamotte 1973:91.

„De asemenea, Mahāmati, o iluzie *(māyā)* este lipsită de discriminare *(avikalpyamāna)*, ea se produce având altceva *(para)*, având existenţa unei persoane *(puruṣa)*, ca substrat *(adhiṣṭhāna)*."[26]

Această explicaţie idealistă a manifestării conduce cu uşurinţă la o ontologie monistă. Discriminarea *(vikalpa)*, apariţia *(ābhāsa)*, ideaţia *(vijñapti)*, sub aspectul substanţialităţii, nu constituie ceva diferit de subiectul ce experimentează. Manifestările absolutului nu sunt substanţial diferite de absolut, ci mai degrabă sunt incluse în el.[27]

Echivalarea conştiinţei *(citta, vijñāna)* cu fenomenalul şi introducerea unei noi categorii pentru auto-reflexivitatea absolutului

Considerarea absolutului ca fiind de natura conştiinţei, de natura aceleiaşi conştiinţe ce este implicată şi în experimentarea realităţii fenomenale, diferă de o altă concepţie, ce îşi face apariţia mai târziu în Mahāyāna, care tinde să identifice conştiinţa cu fenomenalul, cu manifestarea la modul generic, şi care consideră realitatea ultimă ca fiind dincolo şi de conştiinţă. Această teorie susţine o identificare totală a manifestării cu conştiinţa *(citta, vijñāna)*, o echivalare a lor. În aceste texte, conştiinţa încetează a mai reprezenta auto-reflexivitatea realităţii absolute, ci constituie, mai degrabă, actul accidental al manifestării fenomenale. Starea de eliberare presupune tocmai abandonarea acestei conştiinţe, realitatea absolută, în starea sa pură, fiind lipsită de conştiinţă.

Această teorie apare în unele texte vechi ale Mahāyānei (de ex. *Kāśyapaparivarta-sūtra*) dar şcoala Vijñānavāda este aceea care consacră acest mod de a concepe conştiinţa ca pe un termen generic pentru manifestare şi care astfel

[26] *„avikalpyamānā māyā punarmahāmate parapuruṣavidhyādhiṣṭhānātpravartate"*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:109.

[27] Absolutul ca şi conştiinţă absolută atotcuprinzătoare, ce include în sine întreaga manifestare, precum şi modalitatea în care prin această concepţie se menţine monismul ontologic, studiate în Wright 1986:26-27.

McEvilley 1980:181-184 apropie ontologia şcolii Vijñānavāda de ontologia lui Plotin. El consideră că o interpretare idealistă a lui Plotin este posibilă prin echivalarea lui „Unu" cu „Nous"-ul.

Jan 1981:470-472 identifică, în conformitate cu *Mahāyānaśraddhotpāda*, patru aspecte ale conştiinţei care ar putea da seama de toate formele de existenţă, atât de cele ce ţin de absolut cât şi de cele ce ţin de manifestare.

neagă natura de „conştiinţă” *(citta, vijñāna)* a absolutului (cel puţin în acea accepţiune a termenului „conştiinţă” care poate fi aplicată unui subiect înlănţuit).

Totuşi, aceasta nu reprezintă şi o negare a auto-reflexivităţii realităţii ultime care, chiar şi aflată dincolo de conştiinţă, păstrează o anumită formă de reflexivitate pe care însă aceste texte nu o mai denumesc „conştiinţă”. Ceea ce se realizează în Vijñānavāda este o separaţie clară între conştiinţa de sine a absolutului (care, în textele şcolii, nu mai este calificată drept „conştiinţă”), între cunoaşterea non-determinată *(nirvikalpakajñāna)* a esenţei absolute şi conştiinţa fenomenală afectată în mod inerent de ignoranţă, care doar ea va mai fi denumită „conştiinţă”. Termenul „conştiinţă” *(citta, vijñāna)* va fi folosit doar pentru referinţa la acea condiţie în care realitatea ultimă îşi pierde auto-reflexivitatea şi, în locul acesteia, experimentează doar manifestarea. Bineînţeles că în acest caz „conştiinţa” are un statut de iluzie, de fenomen, şi nu mai face referire la modul esenţial de a fi al absolutului. [28]

Chiar dacă nu poate fi desemnată prin termeni ca *„citta”* sau *„vijñāna”,* totuşi este afirmată în aceste texte şi existenţa unei conştiinţe de sine, a unei auto-reflexivităţi a absolutului, la care se face referire tot prin substantive cu rezonanţă cognitivă, cum ar fi derivatele rădăcinii *„budh”* („a ilumina”, „a cunoaşte”): *„saṃbodhi”* („iluminare totală”), *„buddha”*(„iluminat”), *„buddhatva”* („condiţia iluminată”), *„bodhi”* („iluminare”), *„mahābodhi”* („marea iluminare”) etc.

Textele Vijñānavāda insistă mai degrabă asupra diferenţelor dintre „conştiinţă” *(citta, vijñāna)* şi „condiţia iluminată” *(buddhatva)*; totuşi folosirea unor denumiri din aceeaşi arie semantică pentru conştiinţa fenomenală şi pentru auto-reflexivitatea absolutului pare să indice şi existenţa unei anumite similarităţi între acestea. Literatura şcolii se rezumă însă în a le pune pe acestea în opoziţie şi consideră „conştiinţa” drept un obstacol în calea realizării directe a auto-reflexivităţii principiale; doar speculaţiile de ordin lingvistic pot permite susţinerea unei anumite similarităţi de natură între ele.

---

[28] Vezi capitolul „II.3.2. Caracterul fenomenal al conştiinţei”!

Ambiguitatea semantică a termenului „*ālayavijñāna*" („conştiinţa-depozit"), considerat atât ca nume generic pentru manifestare cât şi ca nume al conştiinţei absolute

Un termen important, ce apare încă din textele vechi ale Mahāyānei (de ex., în *Yogācārabhūmi*, *Laṅkāvatāra-sūtra* etc.), dar care dobândeşte consacrarea în scrierile şcolii Vijñānavāda este acela de *„ālayavijñāna",* „conştiinţa-depozit", „conştiinţa-fundament". Dat fiind faptul că acest termen dobândeşte consacrarea în textele Vijñānavādei, şcoală care susţine caracterul fenomenal al conştiinţei *(citta, vijñāna)* şi situarea absolutului dincolo de conştiinţă, *„ālaya-vijñāna"* desemnează, în majoritatea textelor în care acest termen apare, registrul fenomenal, la modul generic. Sensul termenului este astfel legat de manifestare şi tocmai din acest motiv *ālayavijñāna* este echivalată cu starea de manifestare, realitatea ultimă situându-se dincolo de *ālayavijñāna*. Realizarea absolutului este posibilă doar prin eliminarea, prin încetarea *(nirodha)* conştiinţei-depozit şi astfel ceea ce este desemnat prin termenul *„ālayavijñāna"* nu este absolutul, ci conştiinţa fenomenală.

Termenul *„ālayavijñāna"* figurează însă şi în unele texte mai vechi, ce premerg perioadei clasice a dezvoltării şcolii Vijñānavāda, texte ce susţin caracterul absolut al conştiinţei, ce identifică absolutul cu conştiinţa. [29] Dintre aceste texte, cel mai important este probabil *Laṅkāvatāra-sūtra*.

„Ālayavijñāna" desemnează conştiinţa considerată în universalitatea sa; spre deosebire de *„manovijñāna"* („conştiinţa mentală"), *„manas"* („mintea") sau *„pravṛttivijñāna"* („conştiinţele operaţionale"), care desemnează doar anumite aspecte particulare ale conştiinţei, *„ālayavijñāna"* reprezintă conştiinţa în genere. De aceea, în cazul textelor ce susţin natura conştientă a absolutului, termenul *„ālayavijñāna",* datorită universalităţii, generalităţii, non-determinării sale, a ajuns să desemneze însăşi conştiinţa absolută, realitatea ultimă. De exemplu, în *Laṅkāvatāra-sūtra*, *ālayavijñāna* este asemuită universalităţii oceanului, în care iau naştere o mare varietate de valuri, toate acestea având însă ca substanţialitate unică substanţa oceanului. Astfel că, în aceste texte, *ālayavijñāna* este considerată drept acea realitate autentică, substanţială, ce nu suferă niciun fel de alteraţii în natura sa atunci când se produce manifestarea, aşa cum şi substanţialitatea oceanului nu este cu nimic afectată de producerea valurilor la

[29] Pentru identificarea conştiinţei-depozit cu absolutul, vezi Paul 1979:192!

suprafaţa sa.[30] Se afirmă, de asemenea, că *ālayavijñāna* nu îşi încetează niciodată existenţa, o eventuală afirmare a anihilării *(nirodha)* conştiinţei-depozit fiind echivalată cu extrema nihilismului *(ucchedavāda)*, teorie incriminată în *Laṅkāvatāra-sūtra*.[31]

Toate aceste pasaje sugerează faptul că *ālayavijñāna* este înţeleasă, în *Laṅkāvatāra-sūtra*, drept conştiinţa absolută, drept absolutul însuşi. Această ipteză este întărită şi de câteva identificări explicite ale conştiinţei-depozit cu realitatea ultimă.

„Domeniul *(gocara)* conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)* îl reprezintă absolutul *(dharmakāya)*, cel propovăduit *(anugīta)* de cei eliberaţi *(tathāgata)*."[32]

[30] Metafora oceanului (conştiinţa-depozit identificată cu absolutul) care, sub influenţa vântului (ignoranţa), se pune în mişcare şi dă naştere valurilor (manifestării), discutată în Liu 1985:368. Vezi, de asemenea, Lai 1977:251 şi Lai 1979:246!

[31] Vezi *Laṅkāvatāra-sūtra*, cap. II, Nanjio 1956:38.

[32] *„ālayavijñānagocaraṃ dharmakāyaṃ tathāgatānugītaṃ"*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:43-44.

I.4. Aspectele soteriologice ale realităţii ultime

I.4.1. Realitatea ultimă ca sine *(ātman)* eliberat al fiinţelor

Realitatea ultimă ca sine non-determinat al multiplicităţii fiinţelor

Sinele ultim al întregii manifestări este absolutul *(dharmadhātu)* cel unic; ontologia monistă a Mahāyānei se opune simţului comun care susţine existenţa unei multiplicităţi de entităţi independente, fiecare din ele având propria sa individualitate autonomă.[1] În acest sens, sinele ultim *(paramātman)* reprezintă tocmai absenţa sinelui individual *(nairātmya)*, a naturii proprii individuale ce se arată la nivelul manifestării. Prin „manifestare" *(prapañca)* se au în vedere nu doar obiectele, ci, deopotrivă, subiecţii individuali, fiinţele.[2]

„I.36. Reprezintă sinele suprem *(paramātman)*, absenţa naturii proprii *(nairātmya)* a sinelui individual *(ātman)*, încetarea manifestării *(prapañca)*, starea de calm *(śāntita)*."[3]

„Sinele suprem *(paramātman)* al celor iluminaţi *(buddha)* este indicat ca fiind domeniul lipsit de tendinţa către continuitatea [individualităţii] *(anāsravadhātu)*. De ce? Deoarece natura sa proprie *(ātmaka)* este suprema absenţă de individualitate *(agranairātmya)*. Suprema lipsă de individualitate reprezintă puritatea *(viśuddha)*, reprezintă aseitatea *(tathatā)*, reprezintă sinele celor iluminaţi *(buddhānāmātman)*."[4]

„Cei iluminaţi *(buddha)* obţin sinele *(ātman)* cel pur *(śuddha)* ce reprezintă absenţa individualităţii *(nairātmya)*."[5]

---

[1] Pentru realitatea ultimă ca sine eliberat al tuturor fiinţelor *(sarvasattvās-tathāgatagarbhāḥ)*, vezi Ruegg 1976:345! Vezi şi Kodera 1977:276-277!

[2] În filosofia indiană, brahmanismul este acela care consacră ideea de absolut ca „sine" al întregii manifestări. Una dintre tezele centrale ale acestui curent filosofic este tocmai aceea care afirmă identitatea dintre sinele individual *(ātman)* şi principiul Brahman. Vezi Deussen 1998:172-177!

[3] *„I.36. paramātmātmanairātmyaprapañcakṣayaśāntitaḥ"*

Asaṅga – *Uttaratantra*, I.36, Obermiller 1991:172-173.

[4] *„tatra cānāsrave dhātu buddhānām paramātmā nirdiśyate/ kiṃ kāraṇam/ agranairātmyātmakatvāt/ agraṃ nairātmyaṃ viśuddhā tathatā sā ca buddhānāmātmā…"*

Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. IX.23, Limaye 2000:115.

[5] *„nairātmyamātmānaṃ buddhā labhante śuddham"*

Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. IX.23, Limaye 2000:115.

Sinele individual, existenţa individuală, este iluzorie, lipsită de substanţialitate. Mahāyāna califică perceperea unui sine individual *(ātmadṛṣṭi)* ca fiind „lipsită de obiect" *(anartha)* şi propune abandonarea *(vihāya)* acesteia în favoarea sinelui universal, a sinelui absolut, a „marelui sine" *(mahātman)* caracterizat de un „mare obiect" *(mahārtha)*, adică de universalitate. Substratul experienţei universale este tot ceea ce este cu adevărat real la nivelul unei fiinţe umane, existenţa particulară, individuală, în care îşi are originea starea de înlănţuire neţinând de esenţă, ci având doar un caracter accidental.

„XIV. 37. ... Abandonând acea percepere a sinelui individual *(ātmadṛṣṭi)* care este lipsită de obiect *(anartha)*, se stabileşte în perceperea marelui sine *(mahātman)*, [caracterizat de] un mare obiect *(mahārtha)*."[6]

„Perceperea realităţii corpului *(satkāyadṣṭi)* reprezintă perturbaţie *(kliṣṭa)*, reprezintă perceperea sinelui lipsit de obiect *(anartha)*. [Adevărata] percepere a sinelui *(ātman)* este perceperea marelui sine *(mahātman)*, al cărui obiect este mare, care reprezintă obţinerea stării de indiferenţă *(samacitta)* între propriul sine *(svātman)* şi toate [celelalte] fiinţele *(satva)*."[7]

„IX. 23. Prin vacuitate *(śūnyatā)*, prin puritate *(viśuddhā)*, datorită parcurgerii căii *(mārga)*, datorită absenţei individualităţii *(nairātmya)*, datorită realizării sinelui cel pur *(śuddhātman)*, cei iluminaţi *(buddha)* au ajuns la sine *(ātman)*, la condiţia marelui sine *(mahātmatā)*."[8]

Implicaţii soteriologice ale considerării absolutului drept sine *(ātman)*

Realitatea ultimă, care constituie „marele sine" *(mahātman)*, sinele universal, are – şi acesta reprezintă poate principalul punct de interes pentru filosofii Mahāyāna – conotaţii soteriologice. Aceste conotaţii îi sunt conferite atât de natura sa pură *(prakṛtiparinirvṛti)*, neafectată în vreun fel de dorinţă, de perturbaţie, cât şi de faptul că această natură pură constituie totodată esenţa ultimă a fiinţelor umane. Aceasta înseamnă că puritatea esenţială a absolutului caracterizează deopotrivă fiinţele umane, cel puţin în ceea ce priveşte natura lor originală. Eliberarea de înlănţuire şi de suferinţă este astfel nu doar posibilă, ci

---

[6] *„XIV.37. ...vihāya yānarthamayātmadṛṣṭiḥ mahātmadṛṣṭiṃ śrayate mahārthāṃ//"*
Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XIV.37, Limaye 2000:274.

[7] *„anarthamayātmadṛṣṭiryā kliṣṭā satkāyadṛṣṭiḥ/ mahātmadṛṣṭiriti mahārthā yā sarvasatveṣvātmasamacittalābhātmadṛṣṭiḥ/"*
Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārasbhāṣya*, ad. XIV.41, Limaye 2000:275.

[8] *„IX.23. śūnyatāyām viśuddhāyāṃ nairātmyānmārgalābhataḥ/*
buddhāḥ śuddhātmalābhitvāt gatā ātmamahātmatām//"
Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, IX.23, Limaye 2000:115.

reprezintă chiar condiţia esenţială, firească a tuturor fiinţelor, condiţie care doar într-un mod accidental ajunge să fie alterată. Problema înlănţuirii şi a suferinţei devine astfel mai degrabă o problemă ontologică, ce vizează regăsirea unui statut esenţial. Starea de iluminare constă în regăsirea adevăratei identităţi de sine, care este universalul, generalitatea în care orice formă de existenţă individuală este anihilată.

„… cei iluminaţi *(buddha)* realizează stabilirea *(āśaya)* sinelui *(ātman)* [lor] în toate fiinţele *(satva)*."[9]

Sinele absolut, sinele universal, nedeterminat este lipsit de oricare dintre limitaţiile şi neajunsurile create prin determinaţie. Este lipsit de impurităţi, este de o natură pură *(śuddhi)*. Realitatea ultimă se găseşte întotdeauna într-o stare de „calm" *(śama)*, de „calm primordial" *(ādiśānti)*, are o natură benefică *(śiva)*[10], ba chiar este caracterizată de o stare de „fericire nobilă" *(āryasukha)*[11].[12]

Condiţia perturbată *(kleśa, kliṣṭa)*, acţiunea *(karma)*, suferinţa *(duḥkha)* se datorează identificării eronate cu un sine individual determinat, limitat. Odată ce această identificare se produce, experienţa ajunge să fie caracterizată de o anumită tendinţă către proliferare, către continuitate, către menţinerea *(āsrava)* acestei identităţi, iar această tendinţă determină înlănţuirea, perturbaţia şi suferinţa.[13] Realitatea ultimă este liberă de identificarea cu sinele individual, liberă de tendinţa către proliferare *(anāsrava)* şi, în consecinţă, este liberă de înlănţuire, perturbaţie şi suferinţă.

Experienţa suferinţei, a înlănţuirii, nu ţine de natura principială a fiinţelor, realitatea ultimă fiind caracterizată de puritate *(śuddhilakṣaṇa)*, eliberare *(mukta)* şi abandonarea durerii şi a perturbaţiilor *(duḥkhakleśaprahāṇa)*.

„Domeniul lipsit de tendinţa către proliferare *(anāsravadhātu)* al celor eliberaţi *(mukta)*… reprezintă împlinirea tuturor scopurilor *(sarvārthasiddhi)*, abandonarea *(prahāṇa)* suferinţei *(duḥkha)* şi a perturbaţiilor *(kleśa)*."[14]

---

[9] *„...buddhānām ca sarvasatveṣvātmāśayaprāpteḥ"*

Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XI.53, Limaye 2000:199.

[10] Asaṅga – *Uttaratantravyākhyā*, ad. I.64, Obermiller 1991:191.

[11] *Laṅkāvatāra-sūtra*, cap. II, Nanjio 1956:87. Termenul *„ārya"*, tradus, în general, prin „nobil" sugerează caracterul transcendent, absolut, al termenului pe care îl determină.

[12] Şi în brahmanism se accentuează caracterului beatific al absolutului, considerat în mod frecvent drept „beatitudine" *(ānanda)*. Vezi Deussen 1998:137-140!

[13] Vezi capitolul „III.1.4. Caracterul perturbat *(kliṣṭa)* al experienţii minţii"!

[14] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, VII, 24, Lamotte 1935:203.

„II.66. Deoarece moartea *(mṛtyu)*, mortalitatea *(māra)* nu mai acţionează, se obţine starea *(pada)* de calm *(śama)* şi de nemurire *(amṛta)*."[15]

„Datorită eternităţii *(nityatva)* sale, reprezintă fericire *(sukha)*; tot ceea ce este impermanent *(anitya)* reprezintă durere *(duḥkha)*. Acesta este permanent şi de aceea reprezintă fericire."[16]

„XX-XXI.10. Vacuitatea *(śūnyatā)* sinelui suprem *(paramātman)* stabileşte anihilarea acţiunilor *(karma)*."[17]

Soteriologie şi ontologie

În budhism, problemele soteriologice sunt, mai degrabă, probleme ontologice, eliberarea nefiind altceva decât regăsirea condiţiei principiale, realizarea lipsei de individualitate *(nairātmya)* şi comprehensiunea sinelui ultim *(ātmānubodha)*. Dată fiind condiţia beatifică a acestui sine, realizarea sa echivalează cu eliberarea.[18]

Starea absolută este redobândită de fiecare fiinţă în parte ca natură proprie în momentul eliberării, absolutul fiind atunci realizat ca sinele pur al fiecărei fiinţe *(pratyātman)*.

„746. Cu adevărat, sinele *(ātman)* are caracteristici pure *(śuddhilakṣaṇa)* şi trebuie atins prin realizarea *(gati)* [lui] ca sine propriu *(pratyātman)*."[19]

„XIX.76. Datorită comprehensiunii sinelui *(ātmānubodha)…*, din [această] cauză *(hetu)* este numit «Bodhisattva»."[20]

Realizarea stării principiale devine astfel obiectivul soteriologic al budhismului Mahāyāna; realitatea ultimă devine „împlinirea tuturor scopurilor"

[15] *„II.66. śamāmṛtapadaprāptau mṛtyumārāpracārataḥ"*
Asaṅga – *Uttaratantra*, II.66, Obermiller 1991:256.

[16] *„sukho nityatvādeva yadanityaṃ tadduḥkhaṃ ayaṃ ca nitya iti asmāt sukhaḥ"*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 30, Chatterjee 1980:134.

[17] *„XX-XXI.10. śūnyatā paramātmasya karm[ā]nāśe vyavāsthitiḥ/"*
Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XX-XXI.10, Limaye 2000:502.

[18] Vezi Obermiller 1932:30-31 pentru fundamentele ontologice ale soteriologiei Mahāyānei!

Despre Gotra pură ascunsă sub un înveliş impur, vezi Ruegg 1976:342-343! Ruegg discută două analogii din *Daśabhūmika-sūtra* şi din *Dhāraṇīśvararājasūtra*.

[19] *„746. pratyātmagatigamyaśca ātmā vai śuddhilakṣaṇam"*
Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 746, Nanjio 1956:357.

[20] *„XIX.76. ātmānubodhāt ... ucyate hetuna bodhisatvaḥ/"*
Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XIX.76, Limaye 2000:492.

(sarvārthasiddhi)[21], substratul stării de Nirvāṇa *(nirvāṇadhātu)*, condiţia iluminată *(buddhatva)*.

Una dintre denumirile frecvent folosite pentru desemnarea absolutului reflectă tocmai această natură a sa de condiţie eliberată subzistentă în oricare fiinţă, sine care însă nu este realizată de către fiinţele înlănţuite, ea subzistând în acestea într-o formă potenţială, embrionară. Este vorba despre numele de „*tathāgatagarbha*” („embrionul eliberatului”, „embrionul naturii eliberate”), care scoate în evidenţă tocmai acest aspect al realităţii ultime.

Distincţia dintre înlănţuire şi eliberare este dată de ce anume este recunoscut drept sine ultim: anumite componente determinate ale fenomenalului sau absolutul. Condiţia înlănţuită se caracterizează prin identificarea eronată a acestui sine cu diverse manifestări determinate.

„… acesta este domeniul *(viṣaya)* care este cunoscut drept propriul sine *(pratyātmavedanīya)* de către cei iluminaţi *(buddha)*, de către Bodhisattva-şi, dar nu şi de către alţii.”[22]

„Divinule, embrionul naturii eliberate *(tathāgatagarbha)* nu este nici sinele individual, nici fiinţa vie, nici sufletul, nici personalitatea. Tathāgatagarbha nu este accesibil acelor fiinţe care sunt prinse în credinţa în realitatea persoanei, care aderă la concepţii eronate sau a căror gândire este tulburată de conceperea vacuităţii. Divinule, Tathāgatagarbha reprezintă embrionul supremei realităţi fundamentale *(dharmadhātu)*, embrionul absolutului *(dharmakāya)*, embrionul realităţii transcendente, embrionul naturii pure.”[23]

I.4.2. Funcţia absolutului în procesul eliberării

„Influenţa”, „fluxul” *(niṣyanda)* **exercitat de realitatea ultimă asupra manifestării**

Absolutul, deşi constituie subiectul ultim al manifestării, atunci când experimentează fenomenalul, este învăluit în ignoranţă *(avidy□ ajñāna)*, iar aceasta îl face să îşi piardă conştiinţa de sine. În general, textele Mahāyānei insistă tocmai asupra acestui aspect de învăluire în ignoranţă şi de

[21] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, VII, 24, Lamotte 1935:203.

[22] „*...tathā hi tadbodhisattvānām pratyātmavedanīyaṃ buddhānāṃ ca viṣayo nānyeṣām/*”

Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XX-XXI.26, Limaye 2000:509.

[23] *Śrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra*, cap. III, Wayman 1974:104.

experimentare a iluzoriului atunci când discută despre caracteristicile ontologice ale absolutului considerat ca substrat al factorilor. Învăluirea absolutului în ignoranţă şi substituirea conştiinţei de sine cu experienţa iluzorie a manifestării nu este însă totală, ci există, într-o măsură foarte scăzută, o anumită experienţă ce are drept obiect realitatea ultimă chiar şi atunci când aceasta experimentează manifestările.

Una dintre formele acestei experienţe atenuate a absolutului este o aşa-numită „plăcere de influenţă/de flux” *(niṣyandasukha)* pe care o experimentează chiar şi fiinţele cel mai rău afectate de înlănţuire, şi anume cele ce trec printr-o experienţă a infernului. Această plăcere nu este altceva decât beatitudinea absolută a realităţii ultime care, deşi ocultată în mare măsură de ignoranţă, nu suferă totuşi o ocultare totală şi astfel, se poate vorbi despre un „flux”, o „scurgere”, o „influenţă” (acesta este sensul literal al cuvântului *„niṣyanda”*) a experienţei absolute la nivelul oricărei forme a manifestării, la nivelul oricăreia dintre formele alterate ale existenţei.

Însă cel mai important aspect al experienţei absolute – oricât ar fi ea de atenuată – la nivelul experienţei comune este faptul că realitatea ultimă este cea responsabilă de existenţa, la nivelul unei experienţe umane, a „germenilor puri” *(śuddhabīja)*, a germenilor care nu produc o tendinţă către proliferarea experienţei *(sāsravabīja)* ci, din contră, una către încetarea ei *(anāsravabīja)*. În cazul fiinţelor umane, aspiraţia către Nirvāṇa, către condiţia esenţială a existenţei şi nu către perpetuarea formelor sale afectate, are drept origine o tendinţă naturală a absolutului şi anume aceea de a-şi menţine, într-o anumită măsură, experienţa naturii sale esenţiale, chiar şi în stările în care, sub efectul ignoranţei, experienţa are un caracter predominant fenomenal.[24] Textele Mahāyānei nu detaliază în legătură cu existenţa acestei „influenţe” *(niṣyanda)* a absolutului la nivelul manifestării, influenţă care este responsabilă de apariţia tendinţei către regăsirea de sine a absolutului accidental afectat de ignoranţă, dar este vorba probabil despre un fel de „nostalgie a originilor”, despre ceva similar „nixus-ului” din creştinism (acea cunoaştere intuitivă a existenţei lui D-zeu care subzistă în

[24] Oldmeadow 1987:190-192 atrage atenţia asupra faptului că şi în budhism se poate vorbi despre un anumit tip de „graţie”, iar aceasta deoarece şansa eliberării nu i se oferă individului atât dinspre interiorul său, cât, mai degrabă, dinspre exterior. Doar activitatea pur altruistă a unui Bodhisattva face posibilă, în cazul celor mai mulţi indivizi umani, iniţierea demersului de eliberare.

oricare dintre fiinţele căzute).[25] Textele Mahāyānei discută despre această tendinţă în termenii unui „flux”, a unei „influenţe” pe care conştiinţa de sine a absolutului o exercită la nivelul manifestării.

Funcţia „fluxului” realităţii ultime în procesul eliberării

Rolul principal al acestei influenţe a absolutului este acela că face posibil, ba chiar iniţiază, demersul de eliberare din înlănţuirea manifestării. O caracteristică importantă a factorilor este tendinţa lor către continuitate, către proliferare *(sāsrava)*. Conform şcolii Vijñānavāda orice factor *(dharma)* imprimă anumiţi germeni *(bīja)* în conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, germeni care, la rândul lor, vor da naştere altor factori şi printr-un astfel de proces ciclic manifestarea dobândeşte continuitate. De asemenea, orice experienţă umană imprimă germeni *(bīja)* care ulterior vor da naştere altor experienţe. Astfel că experienţa însăşi nu poate iniţia demersul de eliberare, nu îşi poate iniţia propria anihilare deoarece tendinţa sa este mai degrabă una către continuitate. Iniţierea procesului de eliberare are loc datorită existenţei acestei influenţe a absolutului.[26] Absolutul experimentează suferinţa, o recunoaşte ca pe ceva ce nu aparţine propriei sale naturi şi aspiră către beatitudinea sa naturală care, chiar dacă este ocultată în mare măsură, nu este totuşi nici absentă.[27]

„Divinule, dacă absolutul *(tathāgatagarbha)* nu ar exista, nu ar exista nici aversiunea faţă de suferinţă şi nici dorinţa, aspiraţia, tendinţa către Nirvāṇa. Care este motivul? Cele şase tipuri de experienţă senzorială, oricum ar fi ele, … naturile lor nu sunt compatibile cu aversiunea faţă de suferinţă şi cu dorinţa, aspiraţia, tendinţa către

[25] Vezi „Ecleziastul”, 3:11!

[26] Vasubandhu, în *Abhidharmakośa*, I.4, chiar susţine că întreaga manifestare, excepţie făcând calea budhistă *(mārga)*, este caracterizată de tendinţa către proliferare *(sāsrava)*, este alterată. În cadrul dihotomiei sāsrava – anāsrava operată de el, doar factorii ce ţin de cale şi cei ce ţin de registrul ne-condiţionat *(asaṃskṛta)* sunt lipsiţi de tendinţa către proliferare *(anāsrava)*. Vezi Chaudhuri 1983:70!

Pentru considerarea absolutului, a embrionului eliberat ce subzistă în orice fiinţă *(tathāgatagarbha)*, drept cauză a aspiraţiei către Nirvāṇa, drept iniţiator al demersului de eliberare, vezi Paul 1979:192-193!

[27] Pentru aversiunea faţă de durere şi aspiraţia către Nirvāṇa ca fiind datorate naturii absolute ce subzistă în orice individ, vezi Ruegg 1976:346!

Un studiu asupra rolului germenilor puri *(śuklabīja)* şi al conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)* în cadrul demersului de eliberare, în Waldron 2003:155-156.

Nirvāṇa… Aşadar pentru potrivit ca absolutul să experimenteze aversiunea faţă de suferinţă cât şi dorinţa, aspiraţia şi tendinţa către Nirvāṇa."[28]

„I.40. În cazul în care substratul iluminării *(buddhadhātu)* nu ar fi existat, nici respingerea suferinţei *(duḥkha)* nu ar fi existat şi, de asemenea, nu ar fi existat dorinţa *(īcchā)*, efortul *(prārthanā)* şi angajamentul *(praṇidhi)* faţă de eliberare *(nirvṛti)*.

I.41. Percepţia *(īkṣaṇa)* entităţilor *(bhava)* şi a Nirvāṇei, a suferinţei, respectiv a beatitudinii *(sukha)* acestora, a defectelor *(doṣa)*, respectiv a calităţilor *(guṇa)* [lor], acestea se datorează existenţei speciei absolutului *(gotra)*. În cazul celor care nu aparţin acestei specii, [ele] nu pot fi găsite."[29]

Aşadar, la nivelul tuturor fiinţelor sau, cel puţin, la nivelul acelora care aparţin descendenţei, speciei absolutului *(gotra)* există aşa-numiţii „germeni ai absolutului" *(dharmatābīja)*, care nu sunt produşi de experienţă, de întipăririle lăsate de experienţă, ci reprezintă „influenţe", „penetraţii ale realităţii ultime" *(dharmatāsamanvāgama)*, reflexii ale realităţii ultime *(dharmatāprātilambhika)* la nivelul fenomenalului. Funcţia lor este aceea de a crea tendinţa către realizarea experienţei absolutului, aşa cum şi funcţia germenilor lăsaţi de experienţă este aceea de a da naştere tendinţei către reactualizarea anumitor tipuri de experienţă. Consideraţi însă în raport cu experienţa fenomenală, aceşti germeni ai absolutului sunt însă *„anāsrava",* adică lipsiţi de tendinţa către proliferare, şi nu *„sāsrava",* adică caracterizaţi de tendinţa către proliferare.

Procesul eliberării este iniţiat de aceşti germeni iar contribuţia umană constă în eforturile către maturizarea acestor germeni, în crearea condiţiilor pentru dezvoltarea lor până la atingerea „stării speciale" *(viśeṣāvasthā)*, adică punctul în care tendinţa indusă de ei către experimentarea absolutului este pe deplin actualizată. Experimentarea absolutului pare să se supună unei anumite progresii, ce constă în acumularea mereu sporită de „factori puri" *(śukladharma)*, de „factori nobili" *(āryadharma)*, de „calităţi, virtuţi" *(guṇa)*. Toate acestea nu reprezintă altceva decât influenţe ale absolutului la nivelul manifestării, care odată integrate unei serii umane iau forma virtuţilor, a elevaţiei

[28] *Śrīmālādevīsiṃhanāda-sūtra*, cap. III, Wayman 1974:108.

[29] *„I.40. buddhadhātuḥ sacenna syānnirvidduḥkhe 'pi no bhavet/*
necchā na prārthanā nāpi praṇidhirnirvṛtau bhavet//
I.41. bhavanirvāṇatadduḥkhasukhadoṣaguṇekṣaṇam/
gotre sati bhavatyetadagotrāṇām na vidyate//"
Asaṅga – *Uttaratantra*, I.40-41 (39-40), Obermiller 1991:176.

mistice.[30] Acestea nu constituie produse ale manifestării deoarece tendinţa lor, natura lor, este contrară *(viruddha, pratipakṣa)* manifestării şi astfel de producerea, menţinerea şi accentuarea lor poate fi responsabil doar absolutul.

Există, în filosofia Mahāyānei, o dublă perspectivă asupra absolutului; considerat în sine, absolutul apare ca fiind acea entitate uniformă, lipsită de alteraţie, transcendentă naturii individuale. Din perspectiva experienţei umane, absolutul apare sub forma „virtuţilor", a „realizărilor mistice", a realizărilor graduale ale căii budhiste; dintr-o astfel de perspectivă absolutul apare supus unui anumit dinamism, supus unei realizări progresive.[31]

Absolutul este aşadar atât cel ce iniţiază demersul de eliberare cât şi cel ce îl susţine prin faptul că reprezintă suportul realizărilor mistice, a progreselor pe calea budhistă *(mārga)*, suportul proliferării propriilor sale influenţe *(niṣyanda)* – factorii nobili *(āryadharma)*, puri *(śukla)*, virtuţile *(guṇa)* – la nivelul manifestării.

Această concepţie reprezintă o schimbare de orientare foarte interesantă pe care a suferit-o filosofia budhistă, care în fazele sale incipiente refuza să implice în sistemul său chiar şi simpla luare în consideraţie a conceptului de „absolut", dar care, încetul cu încetul, începe să simtă nevoia unei determinaţii dinspre absolut în vederea desfăşurării demersului religios. Evoluţia filosofiei budhiste nu se opreşte aici; şcolile mai târzii ale Tărâmului Pur *(sukhavatī)* fac din eliberare o chestiune în care absolutul, divinitatea, are aportul esenţial, omul putând cel mult consimţi prin devoţiune la acest demers iniţiat şi desfăşurat de divinitate. Şcolile Tărâmului Pur dezvoltă chiar o teorie a graţiei divine, iar fiinţei umane îi lasă o sarcină minimală, de a lua cunoştinţă despre această graţie divină.

[30] Pentru determinarea factorilor iluminaţi *(buddhadharma)* de către absolut *(tathāgatagarbha)*, vezi Paul 1979:194!

[31] Natura absolută, considerată atât ca realitate ultimă a tuturor fiinţelor cât şi sub aspect dinamic, ca propulsoare a demersului de eliberare, constituie o temă importantă în *Mahāparinirvāṇa-sūtra*. Vezi Lai 1977:74-76!

Paul (1979:190-198) analizează condiţia absolută tocmai sub aceste două aspecte: considerată în sine şi ca promotoare a demersului de eliberare.

Influenţa absolutului înfăţişată ca revelaţie *(śrūta)*

Influenţa *(niṣyanda)* absolutului, actul prin care acesta se „scurge", se „infiltrează" *(sravati)* la nivelul manifestării este similar unei revelaţii. Ideea imposibilităţii obţinerii eliberării, a mântuirii prin mijloace umane şi necesitatea unei intervenţii divine în plan uman în vederea realizării ei este frecvent întâlnită în diferitele religii. În creştinism, întruparea lui D-zeu ca mod de a trezi în oameni conştiinţa mântuirii, de a aduce vestea bună (evanghelia) a refacerii relaţiei dintre om şi D-zeu reprezintă modul în care absolutul intervine în lume *(niṣyandabīja)*. Şi tot în creştinism, virtuţile *(āryadharma, guṇa)* sunt văzute ca „roade ale Duhului" şi nu ca rezultate ale vreunui efort uman; ele sunt contrare naturii umane căzute *(sāsrava)* şi astfel doar Duhul lui D-zeu le poate da naştere şi le poate susţine la nivelul unei persoane.[32]

Aspectul de revelaţie al influenţei absolutului la nivelul manifestării devine şi mai explicit atunci când se are în vedere faptul că doctrina budhistă *(dharma)* este văzută tot ca o influenţă *(niṣyanda)* a absolutului.[33] Nivelul manifestării prezintă doar o multitudine de factori şi nimic altceva, astfel că reflecţia filosofică ancorată în acest nivel favorizează o ontologie realistă şi, în privinţa fiinţei umane, conduce mai degrabă către o identificare a sa cu anumiţi factori (aceia care constituie mintea, corpul etc.). Faptul că există posibilitatea ca fiinţele umane să îşi descopere adevărata lor natură, care este una trans-empirică, să înţeleagă caracterul iluzoriu al factorilor şi realitatea unică a absolutului, să aspire către eliberarea din înlănţuirea factorilor, se datorează doar influenţei exercitate de absolut la nivelul seriei de factori ce constituie persoana umană.[34] Nu pot fi găsite decât sporadic în textele budhiste argumente de tipul teologiei naturale în favoarea existenţei realităţii ultime şi a tipului de relaţie dintre absolut şi factori. Reflecţia la nivelul manifestării nu poate depăşi acest nivel şi

---

[32] Vezi „Galateni" 5:5, 5:22-23!

[33] Pentru un număr de pasaje care identifică doctrina *(dharma)* ca pe un aspect al absolutului, vezi Ruegg 1976:345!

Pentru originea transcendentă a „gândului iluminării *(bodhicitta)*, vezi Suzuki 2000:295,299,306!

Pentru influnţa absolutului, manifestată sub forma „gândului iluminării" *(bodhicitta)* ca unic mod de a contracara tendinţa către perpetuare a condiţiei înlănţuite, vezi Har Dayal 1999:63!

[34] *Mahāyānaśraddhotpāda*, cap. I, Hakeda 1967:59.

faptul că există cunoaştere ce transcende manifestarea se datorează influenţei-revelaţii *(niṣyanda)* exercitată de absolut.

Mahāyānaśraddhotpāda detaliază tema influenţei exercitate de absolut la nivelul seriei de factori ai unei fiinţe umane şi arată că această influenţă se exercită atât la nivelul conştiinţei-mentale *(manovijñāna)* – acea ipostază a conştiinţei care este responsabilă de discriminările conceptuale, de operaţiile conştiente – cât şi la nivelul minţii *(manas)* – acea ipostază a conştiinţei care este responsabilă de simţul înnăscut al egoului. La nivelul conştiinţei mentale, adică la nivelul operaţiilor intelectuale conştiente, influenţa absolutului determină înţelegere caracterului iluzoriu, predispus către producerea suferinţei, al factorilor şi totodată caracterul real şi beatific al absolutului. La nivelul minţii, influenţa absolutului se manifestă sub forma aspiraţiei inconştiente către Nirvāṇa. Deşi există atât la nivelul conştiinţei mentale cât şi al minţii, influenţa absolutului nu este totuşi cea care să şi domine activitatea acestora. Dominante sunt caracteristicile lor afectate *(sāṃkleśika)*, adică tendinţa către discriminare, către identificarea conceptuală a factorilor (în cazul conştiinţei mentale), respectiv către acţiunea bazată pe discriminarea inconştientă, înnăscută *(sahaja)* a eului (în cazul minţii). Influenţa absolutului, deşi existentă, este slabă în mod obişnuit iar acesta este motivul pentru care fiinţele persistă în starea de înlănţuire în manifestare. Calea propusă de budhismul Mahāyāna vizează accentuarea şi maturizarea influenţelor absolutului, a germenilor pe care acesta îi întipăreşte la nivelul seriilor persoanelor şi, prin aceasta, ieşirea din înlănţuire, eliberarea.

Doctrina şi calea budhistă, deşi experimentate laolaltă cu factorii impuri *(sāsrava)*, sunt asociate mai degrabă absolutului, purităţii *(vyavadāna)* decât manifestării, au un statut ontologic mai degrabă principial decât fenomenal. Ele se opun tendinţei către proliferare a fenomenelor şi, în plus, îşi au originea nu în fenomenal, ci în absolut. Modul în care doctrina şi calea se manifestă este unul iluzoriu, însă raţiunea lor de a fi nu este proliferarea iluzoriului ci, din contră, anihilarea sa. Doctrina şi calea sunt manifestări care însă au particularitatea de a fi opuse *(viruddha)* manifestării, de a fi contracarante *(pratipakṣa)* ale manifestării, de a favoriza experienţa absolutului şi prin acestea ele sunt asociate mai degrabă absolutului în care de altfel se şi originează. Deşi iluzorii, tendinţa lor către puritate face ca ele să fie mai degrabă asemănătoare substanţialităţii pure

decât iluzoriului impur şi astfel se explică faptul că în anumite texte doctrina şi calea sunt prezentate chiar ca nişte aspecte ale absolutului.

„I.145. Absolutul *(dharmakāya)* trebuie cunoscut ca fiind de două feluri: ca substratul factorilor *(dharmadhātu)*, ca cel absolut pur *(sunirmala)* şi ca influenţa *(niṣyanda)* acestuia, ca doctrina *(deśanā)* care conduce la cele profunde *(gāmbhīrya)* şi la cele diverse *(vaicitrya)*."[35]

„Corpul absolut este cel constituit din aseitate *(tathatā)* şi cel constituit din discursurile benefice *(subhāṣita)*. Corpul ce constă din discursurile benefice ia naştere sub forma unei influenţe *(niṣyanda)* produsă de absolut *(tathatā)* şi de aceea este denumit „corpul ce constă din discursurile benefice" *(subhāṣitakāya)*. Aceste două corpuri constituie corpul absolut *(dharmakāya)*."[36]

„Sub ce formă trebuie concepută natura absolută *(pariniṣpannasvabhāva)*?

Trebuie concepută sub forma elementului cel pur care are patru aspecte *(caturvidhavaiyavadānikadharma)*. Cele patru aspecte ale elementului cel pur sunt:

....

c) Puritatea căii ce conduce la [puritatea esenţială] *(tatprāpakaṃ mārgavya-vadānam)*, adică toţi factorii auxiliari ai iluminării *(bodhipakṣyadharma)*, perfecţiunile *(pāramitā)* etc.

d) Puritatea … proclamării doctrinei cele adevărate a Mahāyānei *(mahāyāna-saddharmadeśanā)*."[37]

Mahāyāna-saṃgraha, II.26 consideră doctrina şi calea ca fiind aspecte ale naturii proprii desăvârşite *(pariniṣpanna)* şi ca fiind lipsite de o componentă imaginară *(parikalpita)* sau dependentă *(paratantra)*. Conform teoriei celor trei naturi proprii, orice formă a manifestării, poate fi privită sub trei aspecte: ca fiind fundamentată din punct de vedere ontologic în absolut (*pariniṣpanna* – natura proprie desăvârşită), ca fiind produsă în dependenţă de propriile sale cauze şi condiţii (*paratantra* – natura sa dependentă) şi ca având o identitate proprie, o identitate conceptuală (*parikalpita* – natura sa concepută). Prin acest aspect conceput, manifestările introduc noi entităţi imaginate ca individualităţi bine definite conceptual, la nivelul manifestării. Calea şi doctrina sunt însă lipsite de aspectul conceput deoarece ele nu introduc noi entităţi iluzorii, nu imaginează noi individualităţi, ci, din contră, tind către anihilarea celor

[35] *„I.145. dharmakāyo dvividhā jñeyo dharmadhātuḥ sunirmalaḥ/*
tanniṣyandaśca gāmbhīryavaicitryanaya deśanā//"
Asaṅga – *Uttaratantra*, I.145 (143), Obermiller 1991:226.

[36] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, X.38. (pasaj ce există doar în traducerea chineză a textului efectuată de Paramārtha), Lamotte 1973:343.

[37] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.26, Lamotte 1973:120-121.

preexistente. Ele sunt, de asemenea, lipsite de aspectul dependent deoarece nu sunt produse de germenii experienţelor precedente, de condiţii fenomenale *(pratyaya)*, ci reprezintă „influenţe", „revărsări" *(niṣyanda)* ale absolutului. Astfel că doctrina şi calea nu au caracteristicile obişnuite ale manifestărilor, ci au un statut mai special. Ele prezintă doar aspectul desăvârşit *(pariniṣpanna)* care este chiar mai complex decât în cazul manifestărilor obişnuite în sensul că absolutul nu este doar condiţia lor ontologică ci totodată cauza lor directă, care le „revarsă" *(sravati)* la nivelul fenomenal.[38]

Insistenţa textelor Mahāyānei asupra caracterului pur al căii şi al doctrinei este justificată din perspectiva interesului soteriologic al acestei şcoli. Totuşi, dintr-o perspectivă strict ontologică, manifestările, chiar şi atunci când iau forme pure, cum ar fi forma căii *(mārga)* sau a doctrinei *(dharma)*, rămân elemente iluzorii, distincte de realitatea ultimă. Nu puţine sunt textele care nu se lasă prinse în estimările pozitive ale căii şi a doctrinei în cadrul procesului de eliberare şi care admit că acest proces este dus la bun sfârşit doar atunci când calea însăşi este abandonată, când doar esenţa pură *(prakṛtivyavadāna)* a absolutului mai subzistă.

Răspândirea „influenţei" *(niṣyanda)* **absolutului prin activitatea umană**

Originea primă a germenilor puri ce conduc către eliberare este doar absolutul, însă, există şi o formă fenomenală de transmitere a acestor germeni fiinţelor iar aceasta este predicarea *(deśanā)* căii, a doctrinei. Doctrina, deşi nu are drept origine primă factorii fenomenali, poate fi totuşi răspândită la nivelul planului fenomenal şi astfel se poate vorbi despre existenţa unei anumite „întipăriri" *(vāsanā)* benefice, întipărirea lăsată de ascultarea doctrinei *(śrūtavāsanā)*. Cuvântul „întipărire" *(vāsanā)* nu are o conotaţie prea pozitivă în Mahāyāna, el desemnând urmele *(anuśaya)* lăsate de orice experienţă la nivelul conştiinţei, urme care, de regulă, vor da naştere altor experienţe şi, prin aceasta, devin responsabile de perpetuarea stării de înlănţuire. Întipăririle lăsate de ascultarea doctrinei *(śrutavāsanā)* constituie însă o excepţie în sensul că, deşi

[38] Obermiller 1932:7 remarcă faptul că literatura *Prajñāpāramitā* foloseşte un singur termen şi anume „*prajñāpāramitā*" pentru a se referi la condiţia absolută, la calea ce conduce către realizarea acesteia şi chiar şi la textele ce expun această cale. Prin aceasta se sugerează existenţa unei anumite „înrudiri" între ele.

constituie întipăriri lăsate de o percepţie anterioară, dat fiind caracterul pur *(anāsrava)* al experienţei ce le produce, sunt lipsite de tendinţa către proliferarea experienţei, ba chiar, dau naştere unei tendinţe înspre anihilarea sa şi înspre revelarea absolutului. Acest tip de întipărire, adică întipăririle doctrinei *(śrūtavāsanā)*, constituie o formă mediată de anumite etape fenomenale ale influenţei, revărsării absolutului *(dharmadhātunişyanda)* la nivelul fenomenal.

Verbalizarea germenilor puri, a influenţelor absolutului, face posibilă aderarea tuturor fiinţelor la specia, la descendenţa *(gotra)* celor ce vor realiza absolutul. În textele Mahāyānei poate fi găsită şi afirmarea unei anumite predestinaţii, a unei apartenenţe naturale la specia Bodhisattva-şilor care urmează să ajungă la realizarea absolutului sau la alte Gotra inferioare, ai căror adepţi vor rămâne pentru totdeauna înlănţuiţi în anumite nivele ale manifestării (*śrāvaka-gotra*, *pratyekabuddhagotra* etc.). Totuşi, pare mult mai consistentă cu totalitatea sistemului filosofic al Mahāyānei afirmarea caracterului iminent al eliberării în cazul tuturor fiinţelor şi, prin aceasta, apartenenţa lor, fără excepţie, la „specia" absolutului. Cei în cazul cărora această tendinţă înspre realizarea absolutului nu ia naştere în mod natural sau în care ea există dar este foarte atenuată, o pot dobândi prin întipăririle lăsate de ascultarea doctrinei *(śrūtabhāvanā)*. Se poate vorbi astfel despre „Gotra ce se constituie prin întipărire" *(bhāvanāmayagotra)* sau despre „Gotra produsă" *(samudānītagotra)*.[39]

Activitatea celor iluminaţi *(buddha, bodhisattva)* este tocmai una de instituire a acestei Gotra, de transmitere a germenilor puri la nivelul comunităţii umane. În cazul lui Buddha istoric şi a altor iluminaţi, germenii puri, influenţa absolutului este prezentă în foarte mare măsură, dar cum apartenenţa naturală la Gotra este limitată doar la anumite persoane este nevoie de propovăduirea doctrinei, de verbalizarea şi de transmiterea germenilor puri şi a influenţei absolutului.

[39] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin, 1929:562.

PARTEA A DOUA

FLUXUL CAUZAL NEDETERMINAT
(pratītyasamutpāda)
AVÂND O NATURĂ IDEATICĂ
(vijñapti)

(paratantrasvabhāva – **natura dependentă**)

II.1. Statutul ontologic al fluxului cauzal
(pratītyasamutpāda)

II.1.1. Existenţa fluxului cauzal şi problema continuităţii dintre absolut şi condiţia înlănţuită

Non-existenţa absolută a manifestării în Mahāyāna timpurie

Chiar dacă din punct de vedere istoric influenţele ontologiei moniste a brahmanismului asupra Mahāyānei primare nu constituie un fapt dovedit, totuşi ontologia pe care Mahāyāna o adoptă în primele sale înfăţişări este în mare măsură similară celei a şcolii Advaita Vedānta. Mahāyāna primară tinde spre a atribui realitate doar absolutului *(dharmadhātu, tathatā, tathagatagarbha)*, manifestarea, de orice tip ar fi ea, fiind asimilată iluzoriului *(māyā)*, non-existenţei absolute *(atyanta abhāva)*. Această poziţie ontologică este oarecum similară cu cea a şcolii Advaita Vedānta, care pune în opoziţie existenţa autentică a principiului Brahman cu cea a întregii manifestări, calificate ca „iluzie" *(māyā)*.

Este important faptul că în Mahāyāna timpurie, din punct de vedere ontologic, atât manifestarea ca flux cauzal, ca serie a coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, cât şi manifestarea ca registru conceptual constituit din obiecte având o identitate categorială, erau considerate drept vide *(śūnya)*, iluzorii *(māyā, mithyā)*, non-existente *(abhāva)*. Hīnayāna şi şcolile ulterioare ale Mahāyānei, adică Mādhyamika, Vijñānavāda şi în special ramura Sautrāntika-Yogācāra a celei din urmă, operează, la nivelul manifestării, o anumită ierarhizare, o anumită distincţie. Această distincţie este cea dintre manifestare ca flux al coproducerilor condiţionate, la nivelul căruia nimic nu există separat, ci totul se găseşte într-un raport de inter-cauzalitate, de inter-dependenţă, şi manifestarea interpretată în manieră conceptuală, ca fiind constituită dintr-o multitudine de obiecte determinate având o anumită autonomie. Doar acest al doilea registru este calificat drept „în totalitate non-existent" *(atyanta abhāva)*, drept „pură iluzie" *(māyā)*, registrul fluxului cauzal având un anumit nivel de realitate, chiar dacă nu realitate absolută.

Spre deosebire de aceste şcoli, Mahāyāna primară a proclamat non-existenţa absolută a întregii manifestări; deşi nu tocmai corect, autorii Vijñānavāda

au atribuit frecvent o astfel de poziţie nihilistă şi şcolii Mādhyamika. Pentru adepţii acestui nihilism extrem, orice afirmaţie despre manifestare, prin faptul că postulează în mod implicit existenţa ei, este în aceeaşi măsură absurdă ca şi o afirmaţie al cărei subiect este o sintagmă de genul „fiul unei femei sterpe” *(vandhyāputra)* sau „coarnele unui iepure” *(śaśaviṣāṇa)*.

„Unii resping toţi factorii *(dharma)* sub orice aspect *(sarvathā)*, [îi consideră] lipsiţi de natură proprie *(niḥsvabhāva)*, asemenea coarnelor unui iepure. De aceea, cu scopul de a se respinge această negaţie *(apavāda)* totală, s-a afirmat [în *Madhyāntavibhāga*, I.1.]: «Există construcţia non-existentului *(abhūtaparikalpa)*”. În plus, trebuie să se spună că [există] ca natură proprie *(svabhāvataḥ)*.”[1]

Idealul de „Bodhisattva” şi atitudinea ontologică faţă de manifestare pe care o implică acest ideal

Mahāyāna face un pas important înspre acceptarea, măcar într-o anumită măsură, a manifestării atunci când propune idealul de „Bodhisattva” care, deşi se eliberează întrutotul de înlănţuirea personală, de efectele malefice pe care manifestarea le-ar putea exercita asupra sa, totuşi el nu abandonează cu totul această manifestare, ci se menţine la nivelul ei pentru a ajuta toate fiinţele ce sunt înlănţuite să atingă eliberarea. Propunând acest ideal, Mahāyāna nu mai echivala într-un mod strict manifestarea cu înlănţuirea, cu maleficitatea, cu suferinţa. De asemenea, atitudinea faţă de manifestare înceta a mai fi, în mod univoc, una de respingere. Pentru un Bodhisattva care s-a eliberat din înlănţuirea individuală, manifestarea, chiar dacă îşi continuă apariţia, nu mai înseamnă suferinţă, nu mai înlănţuie. În plus, un Bodhisattva nu urmăreşte ieşirea din această manifestare, ci se menţine în mod voluntar la nivelul ei.

Odată cu apariţia idealului de „Bodhisattva”, în Mahāyāna apare şi posibilitatea ca manifestarea să nu mai aibă, în raport cu un anumit individ, o funcţie exclusiv malefică. În cazul unui Bodhisattva experienţa absolutului, cunoaşterea transcendentă a absolutului *(prajñā)*, coexistă cu experienţa manifestării, şi aceasta indică faptul că realitatea ultimă şi manifestarea, cel puţin în forma sa liberă de înlănţuire, nu sunt întru-tocmai incompatibile. Conform Mahāyānei, stadiul de „Bodhisattva” nu constituie o treaptă intermediară către o

[1] *„kecit virundhanti sarvadharmāḥ sarvathā niḥsvabhāvāḥ śaśaviṣāṇavadityataḥ sarvāpavādapratiṣedhārthamāha abhūtaparikalpo 'stīti/ svabhāvata iti vākṣyaśeṣaḥ/”*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya 1999:9.



altă stare care să o depăşească pe aceasta din punctul de vedere al ierarhizării ontologice şi care ar constitui astfel starea ultimă, ci înseşi condiţiei de „Bodhisattva” pare să îi fie atribuit acest statut ultim. Astfel că experienţa manifestării nu constituie, în mod necesar, o alteraţie a condiţiei ultime, a realităţii absolute. Coexistenţa lor pare să fie acceptată în textele Mahāyānei, chiar dacă doar într-un mod implicit; experienţa manifestării este ceva ce poate fi asociat într-un mod natural absolutului, fără a-i altera sau oculta acestuia natura.

Deşi Mahāyāna timpurie propune acest ideal al condiţiei de „Bodhisattva”, autorii acestei tradiţii nu par a fi prea mult conştienţi de implicaţiile acestui ideal la nivelul ontologiei. Ei par să ignore necesitatea de a accepta un registru non-alterat al experienţei, la nivelul căruia un Bodhisattva să îşi poată desfăşura activitatea şi totodată, ei par mai degrabă dispuşi să se raporteze într-un mod exclusiv negativ la manifestare, deşi faptul că un Bodhisattva se menţine la nivelul acesteia fără a mai fi afectat de ea îi anulează valenţele strict negative.

Structurarea existenţei pe trei niveluri în Mādhyamika şi Vijñānavāda

Cele două curente filosofice majore ale Mahāyānei, adică Mādhyamika şi Vijñānavāda, operează mai degrabă o structurare pe trei niveluri a existenţei. La fel ca şi în Mahāyāna timpurie, şi în aceste şcoli este acceptată existenţa unei realităţi ultime, a unui absolut.[2]

Ceea ce dă diferenţa dintre Mahāyāna timpurie, pe de o parte, şi Mādhyamika şi Vijñānavāda, pe de altă parte, este modalitatea în care este considerată manifestarea. Mādhyamika şi Vijñānavāda operează o anumită distincţie la nivelul manifestării, între manifestare ca flux cauzal nedelimitat, ca serie a coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, şi manifestarea interpretată conceptual, care se înfăţişează ca un registru al unei multiplicităţi de obiecte determinate categorial, autonome. Acestui ultim registru al manifestării i se atribuie un statut de pură iluzie *(māyā)*, de non-existenţă absolută *(atyanta*

[2] Pentru o discuţie mai amplă asupra modalităţii în care budhismul, în mod cu totul original, conform lui Conze, introduce nivelul fluxului cauzal al factorilor momentani şi astfel structurează existenţa pe trei niveluri, vezi Conze 1963:10! Conze consideră totuşi că statutul ontologic al fluxului cauzal al filosofilor budhişti îşi găseşte în bună măsură o analogie în „emanaţia” lui Plotin, atât în privinţa caracteristicilor, cât şi a statutului ontologic. Vezi Conze 1963:22!

abhāva). Obiectele autonome, determinate categorial, ce constituie acest registru, nu reprezintă altceva decât non-existenţă, iluzoriu, sunt doar imaginaţie, fantezie a conştiinţei individuale care le experimentează. Registrul obiectelor determinate conceptual ia naştere la nivelul conştiinţei subiecţilor individuali; acesta nu este altceva decât experienţa umană obişnuită, la nivelul căreia sunt distinse o multitudine de obiecte. Conform Mahāyānei, acest mod de a reprezenta manifestarea este în totalitate iluzoriu.

Atât Vijñānavāda, cât şi Mādhyamika acordă o anumită realitate fluxului cauzal, chiar dacă acesta nu este considerat a avea aceeaşi demnitate ontologică ca şi realitatea ultimă.[3] Mādhyamika discută despre acest flux cauzal în termeni de „coproducere condiţionată" *(pratītyasamutpāda)*, pe când Vijñānavāda preferă discuţia în termeni de „natură proprie dependentă" *(paratantrasvabhāva)*.[4] Deşi Mādhyamika supune registrul categorial la o critică foarte radicală, această critică nu afectează în niciun fel registrul fluxului cauzal. În general, lucrările autorilor Mādhyamika sunt de tip critic, deconstructiv, dialectic, ele vizând demolarea întregului sistem categorial pe baza căruia este interpretată experienţa umană obişnuită. Totuşi, literatura Mādhyamika nu se rezumă la acest tip de literatură, Nāgārjuna însuşi este considerat a fi şi autor al unei expuneri asertive despre coproducerea condiţionată, şi anume lucrarea *Pratītyasamutpādahṛdaya* laolaltă cu comentariul său, *Pratītyasamutpādahṛdayavyākhyā*. De asemenea, textul fundamental al lui Nāgārjuna, *Mūlamādhyamikakārikā*, cuprinde un capitol, şi anume capitolul XXVI, care nu ia forma unui demers

---

[3] Tillemans 1990:41-53 discută pe larg asupra „realităţii" atribuite datului senzorial pur, lipsit de conceptualizare, şi, implicit, naturii dependente *(paratantra)*, atât cu referire la autori Vijñānavāda cât şi cu referire la cei aparţinând şcolii Mādhyamika. Este interesant faptul că, cel puţin în mod explicit, nici şcoala Vijñānavāda şi nici Mādhyamika nu au ajuns la un consens în ceea ce priveşte măsura în care datul senzorial, natura dependentă, reprezintă „realitate". Motivul pentru aceasta ar putea fi tocmai situarea intermediară a „realităţii" naturii dependente, undeva între realitatea absolută a naturii desăvârşite şi irealitatea absolută a naturii concepute; această situare intermediară permite atât apropierea sa de realitatea absolută cât şi apropierea de irealitatea absolută, iar tocmai aceasta ar putea fi motivul absenţei unui consens între autorii celor două şcoli.

[4] Pentru identificarea dintre seria coproducerilor condiţionate a şcolii Mādhyamika şi natura dependentă a autorilor Vijñānavāda, vezi Poussin 1938:146-147! Vezi şi Chatterjee 1999:151!

critic îndreptat împotriva unui anumit domeniu categorial, ci care expune în mod asertiv teoria coproducerii condiţionate.

Ca şi Mādhyamika, Vijñānavāda distinge la nivelul manifestării între fluxul cauzal, natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*, şi registrul determinat conceptual, natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*.[5] Fluxul cauzal este considerat a fi real, ba chiar este considerat drept un aspect al realităţii ultime, o manifestare contingentă care însă ţine de natura ultimă. Vijñānavāda atribuie manifestării fluxului cauzal o oarecare legătură cu absolutul, o anumită împărtăşire, chiar dacă doar una contingentă şi limitată, a substanţialităţii acestuia. Din perspectiva realităţii ultime *(paramārtha)*, a realităţii autentice, manifestarea, chiar dacă nu apare ca fiind de aceeaşi natură cu realitatea ultimă, nu apare nici ca absolut non-existentă; ea este copărtaşă la realitatea ultimă, deşi doar într-un mod limitat şi contingent.

> „Statutul convenţional *(saṃvṛti)* al realităţii convenţionale este existent la nivelul realităţii ultime *(paramārtha)*."[6]

Registrul conceptual, registrul obiectelor determinate, este însă considerat pură fantezie a fiinţelor ce experimentează acest registru.[7]

---

[5] Pentru statutul asemănător al seriei coproducerilor condiţionate în Vijñānavāda şi în Mādhyamika, vezi King 1994:661! King identifică şi alte elemente de doctrină comune celor două şcoli.

Harris 1991:107 susţine chiar că cele trei naturi *(svabhāva)* ale filosofilor Vijñānavāda nu ar fi altceva decât trei etape de evoluţie spirituală care pot fi fără niciun fel de probleme reconciliate cu diviziunea clasică a autorilor Mādhyamika, între realitatea convenţională *(saṃvṛtisatya)* şi realitatea ultimă *(paramārthasatya)*. Această diviziune nu ar fi nici ea nimic mai mult decât o schematizare mai simplistă a progresului mistic. Vezi şi Keenan 1993:147-148!

Wayman 1996:465 identifică în textele lui Nāgārjuna, mai precis în *Acintyastava*, 44-45, un pasaj care, conform lui, ar putea fi fără niciun fel de probleme parafrazat într-o terminologie Vijñānavāda şi care nu ar reda altceva decât teoria celor trei naturi proprii.

[6] *Vibhāṣā*, 77, pag. 552, corecţie adusă de Poussin la traducere, în Appendice la Poussin 1929:759.

Vibhāṣā nu este întocmai un text Vijñānavāda, dar acest citat ilustrează foarte bine şi perspectiva Vijñānavādei asupra problemei în cauză.

[7] McEvilley 1980:185 găseşte la Plotin echivalente ale celor trei niveluri de realitate din Vijñānavāda. Astfel, naturii desăvârşite i-ar corespunde Unul, naturii dependente i-ar corespunde intelectul, iar naturii concepute i-ar corespunde sufletul.

Conştiinţa-depozit ca flux cauzal şi registrul iluzoriu produs la nivelul minţii şi al conştiinţei mentale

Vijñānavāda este o şcoală idealistă, care interpretează întregul registru al manifestării în termeni de „ideaţie” *(vijñapti)*, de „conştiinţă” *(vijñāna, citta)*. Fluxul cauzal este identificat în această şcoală cu conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, pe când registrul categorial, registrul determinaţiilor, ţine de ideaţiile produse la nivelul minţii *(manas)* şi al conştiinţei mentale *(manovijñāna)*. Conţinutul ideaţiilor *(vijñapti)* minţii *(manas)*, adică sinele individual, persoana *(ātman, pudgala)*, şi conţinutul ideaţiilor conştiinţei mentale, adică obiectele determinate, având o natură proprie categorială *(parikalpitasvabhāva)*, sunt considerate drept pură iluzie.

Aceasta nu înseamnă că toate formele conştiinţei sunt iluzorii; ideaţiile conştiinţei-depozit, având un caracter nedeterminat, nedelimitat, şi care se găsesc într-o înlănţuire cauzală, au realitate, chiar dacă nu realitate absolută. Existenţa conştiinţei-depozit, a ideaţiilor sale, nu are un caracter absolut, autonom, ci doar unul condiţionat, dependent *(paratantra)*; cu toate acestea ea reprezintă altceva decât non-existenţă absolută *(atyantābhāva)*, reprezintă o cale de mijloc între statutul de iluzie absolută al existenţei determinate şi statutul de existenţă autentică al realităţii ultime. Conştiinţa este totuna cu natura proprie dependentă *(paratantra)*, adică constituie ceva ce ia naştere nu prin sine, ci în dependenţă de altceva (de realitatea absolută, de condiţiile, de germenii ce există la nivelul acestei realităţi absolute) şi care, chiar dacă nu este absolut real, nu este nici absolut ireal.

Registrul iluzoriu închipuit de minte şi de conştiinţa mentală constituie un mod întrutotul eronat în care este interpretată manifestarea cauzală a conştiinţei-depozit. Chiar dacă ideaţiilor conştiinţei-depozit le este supraimpusă în mod ilegitim o natură proprie conceptuală eronată, iluzorie, aceasta nu înseamnă că ideaţiile însele reprezintă non-existenţă absolută.

Interpunerea registrului fluxului cauzal *(paratantrasvabhāva)* **între realitatea ultimă** *(parinișpannasvabhāva)* **şi registrul conceptual** *(parikalpitasvabhāva)*

Mahāyāna timpurie consideră registrul conceptual ca fiind o acoperire *(saṃvṛta)*, ca fiind ceva ce se suprapune direct peste realitatea ultimă ocultând

experienţa directă a acesteia. Atât Mādhyamika, cât mai ales Vijñānavāda, interpun între registrul absolut şi cel conceptual nivelul contingent al fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda, paratantrasvabhāva)* identificat cu conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* în şcoala Vijñānavāda. Există şi situaţii în care registrul conceptual intenţionează să surprindă natura absolută şi, prin faptul că circumscrie realitatea ultimă în concepte, o falsifică pe aceasta. Acesta este cazul discursului metafizic, al demersului filosofic.

Totuşi, cel mai frecvent, registrul conceptual nu intenţionează realitatea ultimă, ci manifestarea. Experienţa comună, structurată categorial, intenţionează explicitarea manifestării, a experienţei. În cazul experienţei conceptuale comune, manifestarea şi nu realitatea ultimă este cea falsificată prin interpretarea sa în manieră conceptuală.

„Care este obiectul *(vastu)* asupra căruia se exercită imaginaţia? Conform cu *Saṃgraha*, acest obiect este natura dependentă *(paratantra)* ..., care reprezintă condiţia obiect *(ālambanapratyaya)* a conceptului discriminator *(vikalpaka)*.

Însă, se pune întrebarea dacă natura desăvârşită *(parinișpanna)* nu reprezintă, în egală măsură, un obiect *(vișaya)* al acestui concept?

Se răspunde că realitatea ultimă *(tattva)*, natura desăvârşită *(parinișpanna)*, nu constituie obiectul *(ālambana, vișaya)* reprezentărilor eronate *(mithyāgrāha)*. Totuşi, se poate considera că realitatea ultimă reprezintă «obiectul asupra căruia se exercită imaginaţia, conceperea eronată”, însă această imaginaţie nu se exercită în mod direct asupra acestei realităţi.”[8]

Astfel că atât Mādhyamika cât şi Vijñānavāda interpun între registrul existenţei absolute (realitatea ultimă) şi registrul non-existenţei absolute (construcţia conceptuală) registrul fluxului cauzal având o anumită realitate, chiar dacă doar una contingentă. Astfel că, spre deosebire de Mahāyāna timpurie, realitatea nu mai este considerată doar sub aspectele sale esenţiale, ca realitate ultimă, ci, în egală măsură, sub aspectul manifestării sale, a fluxului cauzal ce ia naştere la nivelul său şi pe care Vijñānavāda îl interpretează în termeni idealişti, ca reprezentând „conştiinţă” *(vijñāna, citta)*, „ideaţie” *(vijñapti)*.

„191. Entităţile *(bhāva)* concepute *(kalpita)* nu există, însă [natura] dependentă *(paratantra)* poate fi găsită.”[9]

---

[8] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:522.
Vezi de asemenea Cabezon 1992:48-49!
[9] „*191. nāsti vai kalpito bhāvaḥ paratantraśca vidyate/*”
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 191, Nanjio 1956:131.

„Ce anume nu există şi unde? Dualitatea *(dvaya)* [nu există] la nivelul construcţiei non-existentului *(abhūtaparikalpa)*. De aceea, construcţia non-existentului este percepută ca fiind vidă *(śūnya)* de dualitate. De aceea, ceva rămâne aici. Ce este ceea ce rămâne *(āvaśiṣṭa)* aici? Construcţia non-existentului *(abhūtaparikalpa)* şi vacuitatea *(śūnyatā)*. Că acestea două există *(asti)* aici – aceasta înseamnă a cunoaşte în conformitate cu realitatea *(yathābhūta)*, fără a percepe supraimpoziţie *(adhyāropa)* sau negaţie *(apavāda)*."[10]

„Sinele *(ātman)* şi obiectele *(dharma)* nu constituie existenţă; vacuitatea şi conştiinţa nu constituie non-existenţă. Sinele şi obiectele sunt altceva decât existenţa; vacuitatea şi conştiinţa sunt altceva decât non-existenţa. Această doctrină reprezintă calea de mijloc."[11]

Aspectele absolute *(parinișpanna)* **şi cele concepute** *(parikalpita)* **ale naturii dependente** *(paratantra)*

Formulată în termenii teoriei despre cele trei naturi, această cale de mijloc, situată între non-existenţa absolută şi existenţa absolută, ce caracterizează fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)* ideaţia *(vijñapti)*, conştiinţa *(vijñāna)*, poate fi exprimată drept coexistenţa, la nivelul conştiinţei, la nivelul naturii dependente (*paratantra*), atât a naturii concepute *(parikalpita)* cât şi a naturii absolute *(parinișpanna)*. Prin faptul că nu reprezintă non-existenţă absolută, prin faptul că împărtăşeşte ceva din realitatea pe care doar absolutul o deţine, fluxul cauzal, conştiinţa, natura dependentă, poate fi considerată ca ţinând de natura desăvârşită *(parinișpanna)*. Totodată însă, la nivelul experienţei umane înlănţuite, natura dependentă nu apare aşa cum este ea în realitate, ci interpretată în mod conceptual, înfăţişată ca o multiplicitate de obiecte determinate conceptual, autonome. Natura dependentă *(paratantra svabhāva)* se arată ca natură concepută *(parikalpita svabhāva)* şi, în acest sens, ea este absolut non-existentă *(atyanta abhāva)*. Astfel că natura dependentă reprezintă o mediere între substanţialitatea imuabilă a absolutului şi condiţia înlănţuită.[12]

„Acesta, deoarece se manifestă ca având o natură proprie ce există sub forma obiectului şi a subiectului, reprezintă natura proprie concepută *(parikalpita)*. Tot acesta,

---

[10] *„kiṃ kutra nāsti? abhūtaparikalpe dvayam/ ato 'bhūtaparikalpaṃ dvayena śūnyaṃ paśyati/ yat punaratrā 'vaśiṣṭaṃ tasmat/ kiṃ punarihāvaśiṣṭam? abhūtaparikalpaḥ śūnyatā ca/ tadubhayamihāstītyanadhyāropānapavādena paśyam yathābhūtaṃ prajānāti/"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya, 1999:12.

[11] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:424.

[12] Pentru o analiză detaliată a căii de mijloc a filosofilor Vijñānavāda, vezi King 1994:662-663!

atunci când este lipsit de obiect şi de subiect, reprezintă natura proprie desăvârşită *(parinișpanna)*. Astfel, în construcţia non-existentului, sunt cuprinse [toate] cele trei naturi proprii."[13]

„II.17. Natura dependentă este dependentă într-un sens *(paryāyena)*, concepută *(parikalpita)* într-un alt [sens], şi desăvârşită *(parinișpanna)* într-un al treilea [sens]...

În ce sens este ea «concepută»? În calitate de obiect *(nimitta)* al conceperii *(parikalpa)* şi în măsura în care ea este concepută *(parikalpita)* prin aceasta din urmă.

În ce sens este ea «absolută»? În măsura în care ea este cu totul non-existentă *(ātyantikābhāva)* în modul în care este imaginată."[14]

„II.29. Cel divin *(bhagavat)* a afirmat în *Abhidharmasūtra*: «Există trei elemente: acela care constituie componenta perturbaţiilor *(saṃkleśabhāga)*, acela care constituie componenta purităţii *(vyavadānabhāga)* şi acela care constituie ambele componente *(tadubhayabhāga)*." Care este sensul intenţionat *(saṃdhāya)* prin aceste cuvinte?

Natura concepută care se găseşte la nivelul naturii dependente constituie componenta perturbată.

Natura absolută care se găseşte la nivelul naturii dependente constituie componenta purităţii.

În ceea ce priveşte natura dependentă, ea constituie ambele componente."[15]

„II.30. Natura dependentă, prin componenta sa absolută *(parinișpannabhāga)*, este eternă; prin componenta sa concepută *(parikalpitabhāga)*, este tranzitorie. Considerată sub aspectul ambelor componente, ea nu este nici eternă şi nici tranzitorie."[16]

Diferenţa dintre condiţia înlănţuită şi condiţia absolută ţine în mod exclusiv de modul în care este considerată natura dependentă, ca aspect al absolutului sau ca o realitate de sine stătătoare, având autonomia şi natura proprie pe care i-o atribuie natura concepută. Condiţia înlănţuită *(saṃsāra)* poate fi definită ca acea stare în care natura dependentă este afectată de conceptualizare, acea stare în care naturii dependente îi este supraimpusă natura concepută. Condiţia eliberată, condiţia ultimă *(nirvāṇa)*, reprezintă acea stare în care natura dependentă nu este considerată în mod eronat ca fiind o substanţialitate determinată, în care natura dependentă este considerată aşa cum este ea în realitate, adică în relaţie cu natura desăvârşită, ca o funcţie a absolutului.[17]

---

[13] Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.5 (I.6), Pandeya 1999:20.

[14] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.17, Lamotte 1973:110.

[15] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.29, Lamotte 1973:125.

[16] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.30, Lamotte 1973:126.

[17] Pentru aspectele soteriologice ale înţelegerii seriei coproducerilor condiţionate, vezi Cheng 1982:431-435! Cheng comentează (pag. 435) celebra afirmaţie a lui Candrakīrti: „A înţelege coproducerea condiţionată *(pratītyasamutpāda)* înseamnă a înţelege doctrina *(dharma)*".

„IX.1. În primul rând, condiţia înlănţuită *(saṃsāra)* reprezintă componenta perturbată *(saṃkleśabhāga)* a naturii dependente *(paratantrasvabhāva)*.

Condiţia eliberată *(nirvāṇa)* reprezintă condiţia pură *(vyavadānabhāga)* a naturii dependente.

Suportul *(āśraya)* acestora două este natura dependentă deoarece este constituită din ambele componente *(ubhayabhāga)*.

Revoluţionarea *(parāvṛtti)* acestui suport constă în faptul că natura dependentă, atunci când iau naştere contracaranţii *(pratipakṣa)*, se eliberează *(vivartana)* de componenta sa perturbată *(saṃkleśabhāga)* şi se transformă *(pariṇāma)* în componenta purificată *(vyavadānabhāga)*."[18]

„«Condiţia înlănţuită reprezintă componenta perturbată a naturii dependente»: reprezintă componenta sa concepută *(parikalpitabhāga)* ce este constituită din acea conştiinţă şi din acele stări ale conştiinţei *(cittacaitta)* afectate de perturbaţii *(kleśaskhalita)* şi din menţinerea neîntreruptă în [ciclul] naşterii *(jāti)*, al morţii *(maraṇa)* şi al celorlalte.

Condiţia eliberată *(nirvāṇa)* reprezintă condiţia pură a naturii dependente»: reprezintă componenta absolută *(pariniṣpannabhāga)* ce constă din revoluţionarea *(parāvṛtti)* absolută *(ātyantika)* a [naturii] concepute *(parikalpita)*.»"[19]

Vacuitatea *(śūnyatā)* ca absenţă a substanţialităţii la nivelul manfestării

Vacuitatea *(śūnyatā)* pe care textele Vijñānavāda o afirmă cu privire la manifestare nu trebuie înţeleasă ca vid absolut, ca non-existenţă absolută, ci într-un mod relaţional, ca absenţă a ceva iluzoriu dintr-un locus real. Vacuitatea manifestării se traduce prin absenţa existenţei substanţiale, a obiectivităţii, la nivelul acesteia.

Pentru o mai bună explicitare a sensului vacuităţii, deseori literatura Vijñānavāda foloseşte o analogie preluată din Advaita Vedānta şi anume pe aceea a absenţei naturii şarpelui *(sarpatva, sarpa svabhāva)* la nivelul unei funii *(rajju)* care, ea însăşi este existentă. Manifestarea este vidă *(śūnya)* tocmai în acest sens de a fi lipsită de natura obiectivităţii, fără ca această absenţă a unei anumite relaţii să îi implice irealitatea.

„Perceperea corectă a vacuităţii *(śūnya)* este ca absenţă a ceva de undeva *(yad yatra nāsti)*, ca [vacuitate] a ceva de altceva *(tattena)*. Ce anume este absent unde? Dualitatea *(dvaya)* la nivelul construcţiei non-existentului *(abhūtaparikalpa)*."[20]

---

[18] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, IX. 1, Lamotte 1973:260.

[19] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, IX. 1, Lamotte 1973:260.

[20] *„evaṃ yad yatra nāsti tattena śūnyamiti yathābhūtaṃ samanupaśyatīti/ kiṃ kutra nāsti? abhūtaparikalpe dvayam/"*

Manifestarea vidă *(śūnya)* de obiectivitatea iluzorie este însă reală, chiar dacă substanţialitatea proprie îi este negată şi realitatea sa este dobândită doar prin raportarea sa, prin stabilirea sa în realitatea ultimă.

„Construcţia non-existentului *(abhūtaparikalpa)* este considerată vidă *(śūnya)* datorită absenţei naturii *(svarūpa)* de subiect *(grāhaka)* sau de obiect *(grāhya)* şi nu datorită absenţei, în orice fel, a naturii proprii *(sarvathā niḥsvabhāva)*."[21]

„Prin intermediul vacuităţii *(śūnyatā)*, la nivelul întregii construcţii a non-existentului, este realizată natura absolută *(dharmatā)* a acesteia. Prin intermediul vacuităţii, construcţia non-existentului este descoperită ca având natura substratului *(dharmirūpa)*. Astfel, fiind necondiţionată, datorită naturii sale substanţiale *(dharmatārūpa)*, [construcţia non-existentului] nu reprezintă vacuitate *(śūnya)* [absolută].[22]

Folosirea figurativă a cuvintelor şi statutul manifestării

Coexistenţa, la nivelul manifestării, a realităţii caracteristice realităţii ultime, cât şi a non-existenţei ce caracterizează construcţia conceptuală reiese şi din statutul de metafore, de folosiri figurative *(upacāra)* care, în unele texte, este atribuit numelor din limbajul comun. Cuvintele limbajului comun reprezintă un anumit mod de a interpreta manifestarea, mai exact, reprezintă interpretarea conceptuală a manifestării, interpretare ce caracterizează experienţa umană şi care înfăţişează registrul manifestat ca pe un domeniu constituit dintr-o multitudine de obiecte determinate categorial, de obiecte autonome. Considerarea acestor cuvinte ca folosiri figurative, ca metafore, neagă corectitudinea acestui mod de interpretare, dar totodată susţine că obiectul interpretat ca atare, chiar dacă nu are identitatea pe care o exprimă metafora, nu constituie nici non-existenţă absolută. Statutul de metaforă al cuvintelor prin care se intenţionează desemnarea manifestării neagă interpretarea conceptuală a manifestării, dar totodată sugerează un anumit caracter real al acesteia. Metafora *(upacāra)* nu este totuna cu fantezia, care instituie ceva ce este absolut non-existent; metafora nu face altceva decât să identifice în mod eronat ceva ce este totuşi existent.

O metaforă *(upacāra)*, conform semioticii sanskrite, presupune trei elemente: substanţa, substratul principal *(mukhyapadārtha)*, o altă substanţă

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya 1999:12.

[21] *„abhūtaparikalpo hi grāhyagrāhakasvarūparahitaḥ śūnya ucyate na tu sarvathā niḥsvabhāvaḥ"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya 1999:9.

[22] Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.2 (I.3), Pandeya 1999:14.

concepută în mod similar cu cea principală *(tatsadṛśānyat viṣaya)* şi un atribut caracteristic ambelor, o similaritate a lor *(tayoḥ sādṛśya)*. [23]

„O metaforă se produce atunci când sunt prezenţi trei [factori] şi nu altfel: substratul principal *(mukhyapadārtha)*, un obiect *(viṣaya)* asemănător acestuia şi similaritatea *(sādṛśya)* lor."[24]

Folosirea metaforică constă în identificarea substratului principal cu celălalt substrat, pe baza similarităţii lor. De pildă, un băiat (substratul principal), care are caracteristica irascibilităţii, a culorii roşii de pe faţa sa, poate fi identificat, în mod metaforic, cu un foc în baza similarităţii dintre caracteristicile sale şi cele ale focului (culoarea roşie). Sintagma *„agnirmānavaka"* – „băiatul de foc" interpretează substanţialitatea băiatului ca fiind constituită din substanţa focului. Această metaforă implică o anumită eroare, deoarece nu substanţialitatea focului există acolo, ci substanţialitatea băiatului. Totuşi, această eroare nu este una absolută, nu se produce pe fondul unei non-existenţe absolute, ci este vorba doar despre suprapunerea unei identificări eronate peste un substrat real, identificare operată în baza unei anumite similarităţi dintre ele.

În mod analog, ideaţia unui obiect *(arthavijñapti)* – substratul principal – poate fi concepută în mod metaforic ca existenţa substanţială *(arthatva)* a acelui obiect, în baza similarităţii trăsăturilor lor. Se ajunge astfel la identificarea metaforică a unei entităţi de natură ideatică cu o entitate substanţială ce păstrează însă trăsăturile înfăţişate de ideaţie. Metafora constă în identificarea eronată a ceva ce este doar conştiinţă ca ceva ce ar exista într-un mod substanţial.

Eliminarea metaforei nu lasă în urmă non-existenţă absolută ci, prin anihilarea ei, substratul principal *(mukhyapadārtha)* – adică ideaţia – este identificat ca ceea ce este real la nivelul entităţii desemnate prin metaforă, ca adevărata semnificaţie a sintagmei metaforice, iar conţinutul suprapus, adică obiectivitatea *(arthatva)*, substanţialitatea atribuită manifestării, este recunoscut ca fiind iluzoriu.

Versetul 1 din *Triṃśikā* afirmă că noţiunile de „obiect", de „entitate" *(dharma)* şi cea de „persoană" *(ātman)* sunt doar metafore care sunt folosite la

[23] Pentru o expunere asupra statutului de „metaforă", de „folosire figurativă" *(upacāra)*, vezi Ganguly 1992:38!

[24] *„upacāro hi triyu bhavati nānyatamābhāve mukhyapadārthe tatsadṛśe 'nyāriman viṣaye tayośca sādṛśye/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1, Chatterjee 1980:19.

nivelul transformărilor conştiinţei *(vijñānapariṇāma)*[25]; sensul afirmaţiei este că aceşti termeni, deşi în mod real au drept corespondente doar elemente ce au natura conştiinţei *(vijñāna)*, a ideaţiei *(vijñapti)*, totuşi, în mod metaforic, în mod figurativ, ajung să se refere la nişte entităţi autonome, substanţiale, cum ar fi obiectele *(dharma)* sau persoanele *(ātman)*, care în realitate sunt pură imaginaţie, sunt absolut non-existente ca atare.[26] Tot ceea ce există este fluxul condiţional identificat în acest text cu conştiinţa *(vijñāna)*, cu transformările conştiinţei *(vijñānapariṇāma)*. Peste această natură dependentă, peste această natură ideatică, metafora suprapune existenţa iluzorie a „obiectelor” *(dharma)* determinate sau a „persoanelor” *(ātman)*.

Statutul de metaforă, prin faptul că reprezintă nu atât afirmarea unei iluzii acolo unde nu există nimic, ci suprapunerea unei iluzii peste un locus real, conferă existenţă manifestării, chiar dacă nu şi autonomia, determinaţia, pe care o intenţionează desemnarea figurativă. Ca semnificaţie ontologică, metafora constituie astfel o cale de mijloc între existenţa absolută şi non-existenţa absolută.[27]

„Datorită imposibilităţii de a exista o metaforă lipsită de fundament *(nirādhāra)*, transformările conştiinţei *(vijñānapariṇāma)* există în mod substanţial *(vastutaḥ)* şi reprezintă locusul peste care sunt suprapuse şi funcţionează metaforele *(upacāra)* de «persoană» *(ātman)* şi de «factor» *(dharma)*.”[28]

---

[25] Pentru o respingere a diferitelor tipuri de entităţi acceptate de-a lungul istoriei filosofiei indiene, vezi Ganguly 1992:35-38!

[26] Kochumuttom 1999:128-131 înţelege faimoasa respingere a realităţii „persoanelor şi a obiectelor” *(ātmadharma)* din *Triṃśikā*, 1, ca pe o respingere doar a dualităţii subiect *(ātman)* – obiect *(dharma)*, şi nu ca pe o respingere a multiplicităţii reprezentate de domeniul fiinţelor şi al obiectelor.

[27] Vezi King 1994:668 pentru prezentarea sistemului Vijñānavāda ca pe o cale de mijloc între realismul uneori extrem al Abhidharmei şi nihilismul extrem al Mahāyānei timpurii!

[28] *„upacārasya ca nirādhārasyāsaṃbhavād avaśyam vijñānapariṇāmo vastuto 'styupagantavyo yatrātmadharmopacāraḥ pravartate/”*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1ab, Chatterjee 1980:28.

Existenţa fluxului cauzal şi problema continuităţii dintre absolut şi condiţia înlănţuită

Afirmarea existenţei fluxului cauzal reuşeşte să evite situaţia contra-intuitivă a echivalării întregii manifestări, a tot ce este altceva decât realitatea ultimă, cu non-existenţa absolută. Întotdeauna budhismul a discutat despre condiţia înlănţuită a fiinţelor, despre transmigraţie *(saṃsāra)*, despre legea karmică; datorită faptului că toate acestea sunt luate în considerarea, ele nu mai pot fi considerate ca non-existenţă absolută.[29] Considerarea unică a absolutului ca realitate ar fi echivalat tot ceea ce înseamnă manifestare cu non-existenţa absolută, ar fi condus la negarea existenţei înlănţuite şi a suferinţei, ceea ce ar fi fost contra-intuitiv.

Budhismul acceptă un anumit nivel de realitate în ceea ce priveşte existenţa înlănţuită, legea karmei, suferinţa, prin simplul fapt că le ia pe acestea în considerare. Explicitarea acestora prin apelul doar la o unică şi imuabilă realitate ultimă ar fi pus mari probleme; introducerea registrului condiţionat *(paratantra)*, caracterizat de dinamism, de transformare, uşurează mult acest demers de explicitare. Explicitarea înlănţuită, legea retribuţiei karmice, presupun transformare, dinamism, şi astfel devine necesar să se atribuie un anumit nivel de realitate transformării, dinamismului.

„Există convingerea că factorii *(dharma)* sunt vizi *(śūnya)* şi că întotdeauna se produce maturizarea *(vipāka)* karmei."[30]

„137. Expun despre vacuitatea *(śūnyatā)* cea eternă *(nitya)* şi lipsită *(varjita)* de persistenţă *(śāśvata)* şi de distrugere *(uccheda)*, despre existenţa înlănţuită *(saṃsāra)* care reprezintă un vis *(svapna)*, o iluzie *(māyā)*, o apariţie *(ākhya)*, şi despre faptul că [reziduurile] karmice nu sunt distruse *(vinaś)*."[31]

---

[29] Wayman 1979:65 merge chiar mai departe în ceea ce priveşte susţinerea caracterului real al naturii dependente şi consideră că autorii Vijñānavāda neagă doar reprezentarea obiectelor la nivelul conştiinţei umane, dar nu şi existenţa unor obiecte limitate, determinate. Pentru Wayman, natura dependentă ce rămâne neafectată de afirmarea vacuităţii ar fi o „lume" exterioară individului, pluralistă, dar ale cărei obiecte nu sunt acelea pe care şi le închipuie conştiinţa umană. Totuşi, interpretarea sa nu îşi găseşte nicio justificare în literatura şcolii.

[30] „*śunyāśca dharmān adhimucyate sadā*
vipāka pattīyati karmaṇaṃ ca/"
Kāśyapaparivarta, 16, von Stael-Holstein 1926:35.

[31] „*137. deśemi śūnyatāṃ nityaṃ śāśvatocchedavarjitām/*
saṃsāraṃ svapnamāyākhyaṃ na ca karma vinaśyati//"
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 137, Nanjio 1956:76.

„În absenţa înlănţuirii, eliberarea s-ar fi produs fără niciun efort, iar aceasta este contrazisă de evidenţa percepţiei."[32]

„6. Deoarece conceptele *(prajñapti)* au o cauză *(sanimitta)*, deoarece altfel dualitatea *(dvaya)* ar fi anihilată *(nāśa)*, deoarece perturbaţiile *(saṃkleśa)* sunt percepute *(upalabdhi)*, [natura] dependentă *(paratantra)* este considerată *(mata)* a fi existentă *(astitā)*."[33]

Altfel spus, deşi obiectele determinate care înlănţuie sunt non-existente, procesul însuşi al înlănţuirii, al transmigraţiei, are o anumită realitate, nu poate fi echivalat cu non-existenţa absolută. Chiar dacă obiectele determinate conceptual sunt absolut non-existente, actul apariţiei acestor obiecte şi înlănţuirea în registrul lor au o anumită realitate. Altfel, însăşi starea de înlănţuire ar fi fost absolut non-existentă şi s-ar fi ajuns la absurditatea susţinerii non-existenţei suferinţei.

„Astfel că o iluzie *(māyā)* nu există având o natură *(bhāva)* de elefant sau de altceva, însă nici nu este non-existentă datorită simplei *(mātra)* existenţe *(astitva)* a acelei iluzii *(bhrānti)*. Astfel că obiectele *(artha)* nu există aşa cum se arată *(samprakhyā)*, adică având condiţia de obiect al percepţiei sau de subiect al percepţiei *(grāhyagrāhakatva)*, însă nici nu sunt non-existente, datorită simplei existenţe a acelei iluzii."[34]

Postularea existenţei fluxului cauzal „apropie" registrul uman alterat, structurat categorial, de realitatea ultimă prin faptul că introduce un registru intermediar între acestea, registru ce împărtăşeşte ceva din realitatea absolutului. Totuşi, problema relaţionării registrului conceptual, unde se produc înlănţuirea şi suferinţa, de realitatea autentică a absolutului se menţine. Fluxul cauzal este caracterizat de dinamism, de transformare, şi astfel, prin afirmarea existenţei unui astfel de aspect al realităţii ultime, se dă seama de caracterul dinamic al experienţei înlănţuite. Ruptura dintre imuabilitatea realităţii ultime şi dinamismul registrului înlănţuit este acoperită de fluxul cauzal care reprezintă un aspect al absolutului, dar care totodată este caracterizat de dinamism.

---

[32] Vasubandhu – *Dharmadharmatāvibhāgavṛtti*, Potter 1999:589.

[33] *„6. prajñapteḥ sanimittatvād anyathādvayanāśataḥ/*
saṃkleśaśca palabdheśca paratantrāstitā matā//"

Bhāvaviveka – *Madhyamakahṛdayakārikā, Yogācāratattvaviniścaya, Pūrvapakṣa*, apud. Hirabayashi, Jay; Iida, Shotaro 1977:348.

[34] *„eṣā māyā na hastyādibhāvenāsti na ca naivāsti tadbhrāntimātrāstitvāt evamartho ʹpi na cāsti yathā samprakhyāti grāhyagrāhakatvena na ca naivāsti tadbhrāntimātrāstitvāt/"*

Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. V. 17, Anacker 1998:457.

Rămân însă neexplicate anumite aspecte ale registrului înlănţuit, şi anume caracterul determinat al obiectelor ce intră în constituirea sa, ataşamentul faţă de anumite componente ale acestui registru. Fluxul cauzal este neutru şi, de asemenea, este în totalitate lipsit de determinaţie, de delimitaţie internă. O anumită „ruptură", o anumită „discontinuitate", se produce atunci când se trece de la registrul fluxului cauzal la cel al multiplicităţii obiectelor determinate.

Deşi această discontinuitate rămâne, registrul fluxului cauzal reuşeşte, într-o anumită măsură, să acopere intervalul dintre realitatea ultimă imuabilă, beatifică, omogenă şi eliberată, şi registrul uman alterat, caracterizat de dinamism, de determinaţie, de multiplicitate, de înlănţuire şi de suferinţă.

II.1.2. Fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)* asociat în mod firesc realităţii ultime

Fluxul cauzal interpretat ca existenţă substanţială

Deoarece, conform Mahāyānei, doar realitatea ultimă *(dharmadhātu)* are realitate autentică, orice împărtăşeşte din realitate împărtăşeşte şi ceva din natura realităţii ultime. Existenţa a ceva real care însă ar fi fost diferit de realitatea ultimă ar fi compromis monismul metafizic. Realitatea atribuită fluxului cauzal implică o anumită împărtăşire din natura realităţii ultime a acestui flux. Chiar dacă fluxul cauzal nu constituie natura ultimă a tot ceea ce există, nu constituie elementul ultim al oricărei reducţii ontologice, totuşi el are „ceva" din natura realităţii ultime, este asociat în mod firesc absolutului.[35] Într-un limbaj neoplatonician, fluxul cauzal constituie „emanaţia" absolutului, emanaţie care este aferentă, care este asociată în mod firesc realităţii ultime.[36]

Uneori textele Vijñānavāda au calificat în mod explicit existenţa fluxului cauzal ca fiind „substanţială" *(vastutaḥ, dravyataḥ)*, „[existentă] în sens ultim" *(paramārthataḥ)*. Dată fiind identificarea fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*

---

[35] O discuţie asupra modului în care natura dependentă încorporează ceva din natura absolută, ţine de aceasta, la Chatterjee 1999:153.

[36] Pentru fluxul cauzal ca ţinând de esenţa beatifică a absolutului, vezi Thurman 1996:194!

cu conştiinţa *(vijñāna)*, identificare operată în şcoala Vijñānavāda, în acelaşi mod a fost tratată şi existenţa, realitatea conştiinţei.

„Datorită imposibilităţii de a exista o metaforă lipsită de fundament *(nirādhāra)*, transformările conştiinţei *(vijñānapariṇāma)* există în mod substanţial *(vastutaḥ)* şi reprezintă locusul peste care sunt suprapuse şi funcţionează metaforele *(upacāra)* de «persoană” *(ātman)* şi de «factor” *(dharma)*.”[37]

„Astfel că, deoarece toate obiectele cunoaşterii *(vijñeya)* au o natură *(svabhāva)* concepută *(parikalpita)*, [ele] nu există *(vid)* în mod substanţial *(vastutaḥ)*. Însă se acceptă că, deoarece este produsă în mod condiţionat *(pratītyasamutpannatva)*, conştiinţa *(vijñāna)* există în mod substanţial *(dravyataḥ)*.”[38]

„Unii consideră că şi obiectele cunoaşterii *(vijñeya)* există în mod substanţial *(dravyataḥ)*, asemenea conştiinţei *(vijñāna)*. [Alţii consideră] că şi conştiinţa există în mod convenţional *(saṃvṛtitaḥ)*, şi nu în mod absolut *(paramārthataḥ)*, asemenea obiectelor cunoaşterii *(vijñeya)*. [Acest] tratat *(prakaraṇa)* este început cu scopul *(artha)* de a respinge *(pratiṣedha)* aceste opinii *(vāda)* extreme *(ekānta)*, care sunt de două feluri *(dviprakāra)*.”[39]

Natura absolută *(parinișpannasvabhāva)* **ca natura dependentă** *(paratantrasvabhāva)* **în formă pură**

Uneori, în textele Vijñānavāda, poate fi întâlnită chiar şi o tendinţă către a considera natura absolută *(parinișpanna)* ca nefiind altceva decât natura dependentă *(paratantra)* în formă pură *(viśuddha)*, în forma sa neafectată de natura conceptuală *(parikalpitasvabhāva)* ce îi este supraimpusă în practica umană obişnuită.[40] Deşi uneori pare să fie vorba chiar despre o reducere a naturii

---

[37] *„upacārasya ca nirādhārasyāsaṃbhavād avaśyam vijñānapariṇāmo vastuto 'styupagantavyo yatrātmadharmopacāraḥ pravartate/”*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1ab, Chatterjee 1980:28.

[38] *„evaṃ ca sarvam vijñeyaṃ parikalpitasvabhāvatvād vastuto na vidyate vijñānaṃ punaḥ pratītyasamutpannatvād dravyato 'stītyabhyupeyam/”*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1ab, Chatterjee 1980:28.

[39] *„atha vā vijñānavadvijñeyamapi dravyata eveti kecinmanyante/ vijñeyavad vijñānamapi saṃvṛtito eva na paramārthata ityasya dviprakārasyāpyekāntavādasya pratiṣedhārthaḥ prakaraṇārambhaḥ/”*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1ab, Chatterjee 1980:28.

[40] Pentru natura absolută *(parinișpanna)* ca şi natura dependentă *(paratantra)* lipsită de conceptualizare *(parikalpita)*, vezi Kochumuttom 1999:153-154!

Ch'ien 1998:352-353,356,360-361, într-un articol ce studiază relaţia dintre metafizica Mahāyānei şi cea a şcolilor neo-confucianiste încearcă chiar să arate că pentru Mahāyāna condiţia ultimă înseamnă mai degrabă starea de inter-relaţionare

absolute la natura dependentă aflată în formă pură, cel mai probabil este ca această aparenţă a reducerii să fie accidentală. Pare să fie vorba mai degrabă despre o considerare a absolutului sub aspectul fluxului cauzal pe care îl manifestă decât despre o reducere a absolutului la acest flux cauzal. Motivul pentru care se discută despre realitatea ultimă în termeni de flux cauzal, şi nu de substanţialitate, de existenţă imuabilă, ar putea fi o tendinţă către o abordare empirică a problemelor filosofice, tendinţă moştenită din Abhidharma. În acord cu o astfel de tendinţă, nivelul ultim al realităţii la care se putea accede printr-o investigaţie empirică era, într-adevăr, nivelul fluxului cauzal pur, neafectat de natura concepută.

O abordare metafizică, care ar acorda un statut de realitate ultimă fluxului cauzal, ar fi în dezacord cu pasajele frecvent întâlnite în literatura şcolii Vijñānavāda, care discută despre o realitate ultimă imuabilă, substanţială, realitate ultimă în care ar fi stabilit şi fluxul cauzal. Astfel că pasajele care par să echivaleze natura desăvârşită ce cea dependentă aflată în forma sa pură trebuie interpretate într-o manieră mai moderată, ca accentuând asupra fluxului cauzal ca aspect al absolutului, însă fără ca aceasta să implice şi o echivalare a lor.

„151. [Natura] dependentă *(paratantra)*, atunci când este pură *(śuddha)*, liberă *(visaṃyuta)* de concepte *(vikalpa)*, revoluţionată *(parāvṛtta)*, reprezintă aseitatea *(tathatā)*, domeniul *(vihāra)* lipsit *(varjita)* de construcţie conceptuală *(kalpa)*.”[41]

---

cauzală universală, de „armonizare” universală, decât o condiţie cu totul transcendentă în raport cu fenomenalul. Ch'ien exagerează chiar considerând că majoritatea termenilor pe care Mahāyāna îi foloseşte pentru a se referi la condiţia ultimă, inclusiv aceia care par a indica o anumită condiţie (de ex. *dharmadhātu, bhūtatathatā*) se referă de fapt la un „principiu de inter-relaţionare cauzală, comparabil cu ideea confucianistă de «noimă» *(li)*”.

De asemenea, Lai 1986:2 remarcă faptul că în şcoala Hua-Yen absolutul este considerat mai degrabă sub un aspect dinamic, adică ca inter-relaţionare a tuturor factorilor în cadrul unei unice serii cauzale şi, doar într-o mai mică măsură, este considerat într-o manieră substanţială.

[41] *„151. paratantraṃ yathā śuddhaṃ vikalpena visaṃyutam/*
parāvṛttaṃ hi tathatā vihāraḥ kalpavarjitaḥ//”
Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 151, Nanjio 1956:283.

„Natura desăvârşită *(parinișpannasvabhāva)* reprezintă absenţa *(rahitatā)* absolută *(atyanta)*, permanentă *(sarvakāla, sadā)*[42] a [dualităţii] obiect al cunoaşterii – subiect al cunoaşterii *(grāhyagrāhaka)* la nivelul [naturii] dependente *(paratantra)*."[43]

„II.4. ... natura absolută *(parinișpanna)*...reprezintă absenţa totală *(ātyanti-kābhāva)* a caracterelor de «obiect" *(arthalakṣaṇa)* la nivelul naturii dependente."[44]

„Natura ultimă [a factorilor], natura lor absolută, constă *(prabhāvita)* din absenţa totală a naturii concepute la nivelul naturii dependente."[45]

Natura dependentă ca un aspect al naturii absolute

Poziţia cea mai frecvent întâlnită cu privire la statutul ontologic al fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*, al naturii dependente *(paratantrasvab-hāva)*, al conştiinţei *(vijñāna)*, este considerarea acesteia drept un aspect al realităţii ultime. Se susţine că acest flux cauzal este asociat absolutului, ţine în mod firesc de natura realităţii ultime, însă fără ca aceasta să presupună şi o echivalare a fluxului cauzal cu realitatea ultimă.[46] Fluxul cauzal este doar o funcţie, un aspect, o capacitate pe care o deţine absolutul, şi care, prin aceasta, deţine realitate atunci când este considerat dintr-o perspectivă ultimă.

„Astfel, din perspectiva realităţii ultime *(paramārtha)*, nu există nici posesor *(svāmin)*, nici subiect al acţiunii *(kāraka)*, nici subiect al cunoaşterii *(vedaka)*, ci există numai cauze şi efecte *(hetuphalamātra)*."[47]

---

[42] Textul sanskrit afirmă de două ori caracterul „permanent" al absenţei dualităţii la nivelul naturii dependente. O dată o afirmă prin *„sarvakāla"* şi altă dată prin *„sadā"*; în traducerea română, pentru mai multă fluiditate, am omis repetiţia ideii.

[43] *„tena grāhyagrāhakeṇa paratantrasya sadā sarvakālamatyantarahitatā yā sa parinișpannasvabhāvaḥ/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 21, Chatterjee 1980:119.

[44] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.4, Lamotte 1973:90-91.

[45] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, II.4, Lamotte 1973:90.

[46] O interpretare a naturii dependente *(paratantra)* în termenii unei permanente potenţialităţi către a manifesta experienţe de tip ideatic în Kochumuttom 1999:94.

Pentru natura dependentă *(paratantra)* care nu este nici identică şi nici diferită de natura desăvârşită *(parinișpanna)*, vezi Kochumuttom 1999:153-154! Vezi şi Chatterjee 1999:153!

Pentru o analogie între natura dependentă, între conştiinţa-depozit şi intelectul lui Plotin, vezi McEvilley 1980:188-189! Conform lui, ambele sisteme filosofice prezintă o teorie idealistă asupra actului manifestării.

[47] *„evaṃ paramārthataḥ svāminy asati kārake vedake vā hetuphalamātre ca sati..."*

Asaṅga – comentariu la *Paramārtha-gāthā*, I, în Schmithausen 1987:234, vol. 1, appendix II.

„I.1. Există construcţia non-existentului *(abhūtaparikalpa)* însă dualitatea *(dvaya)* nu poate fi găsită acolo. Acolo[48] există însă vacuitatea (*śūnyatā).*[49] De asemenea, această [construcţie a non-existentului] poate fi găsită şi la nivelul [vacuităţii] sale."[50]

Natura dependentă a manifestării este pe deplin realizată doar atunci când are loc comprehensiunea absolutului însuşi. Înţelegerea statutului dependent *(paratantra)* al manifestării presupune înţelegerea realităţii la nivelul căreia manifestarea dependentă ia naştere. Statutul manifestării nu poate fi disociat de absolut tocmai deoarece manifestarea nu este altceva decât o funcţie, un aspect al absolutului.

„Nu poate fi găsită vreo stare a conştiinţei *(cetas)* care să aibă un caracter dependent *(paratantralakṣaṇa)*, care să fie de o natură luminoasă *(prakṛtiprabhāsvaratva)* şi care să fie distinctă *(anya)*, să existe separat de conştiinţa absolută *(dharmatācitta)*."[51]

Pentru desemnarea atotcunoaşterii, adică a cunoaşterii întregii manifestări a absolutului, textele Mahāyānei folosesc denumirea de *„tatpṛṣṭhalabdhajñāna",* adică „cunoaşterea *(jñāna)* obţinută *(labdha)* ulterior *(pṛṣṭha)* acelei [iluminări]." Cuvântul *„pṛṣṭha"* ar putea fi interpretat şi ca „spate", „revers" (acesta fiind sensul său literal), iar folosirea unei astfel de denumiri pentru a desemna atotcunoaşterea sugerează existenţa unei strânse legături între natura absolutului (obiectul cunoaşterii iluminate) şi natura manifestării (obiectul atotcunoaşterii). Manifestarea nu ar fi altceva decât „reversul" *(pṛṣṭha)* sau ceva „ulterior" *(pṛṣṭha)* naturii absolute, ceva ce ia naştere la nivelul acestui absolut, ceva ce ţine de acesta.

„Atunci când natura desăvârşită *(parinispannasvabhāva)*, care este percepută *(dṛśya)* prin cunoaşterea supra-mundană *(lokottarajñāna)* ce nu are o natură conceptuală *(nirvikalpa)*, nu este percepută *(adṛṣta)*, nu este înţeleasă *(apratividdha)*, nu este

[48] *„Atra"* – literal „aici".

[49] *„Abhūtaparikalpa"* („construcţia non-existentului") este denumirea pe care textul o foloseşte pentru a desemna natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*, *„dvaya"* ("dualitatea") este denumirea pentru natura concepută *(parikalpitasvabhāva)* ce operează prin determinaţie, prin dualitate, iar *„śūnyatā"* ("vacuitatea") este denumirea folosită petru absolut, pentru natura desăvârşită *(parinispannasvabhāva)*.

[50] *„I.1. abhūtaparikalpo 'sti dvayaṃ tatra na vidyate/*
śūnyatā vidyate tvatra tasyāmapi sa vidyate//"
Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, I.1, Anacker 1998:424.

[51] *"na ca dharmatācittādṛte 'nyasya cetasaḥ paratantralakṣaṇasya prakṛtiprabhāsvaratvaṃ vidhīyate"*
Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XIII.19, Limaye 2000:253.

realizată în mod direct *(asākṣātkṛta)*, nici [natura] dependentă *(paratantra)*, la care se ajunge *(gamya)* prin cunoaşterea mundană pură obţinută în urma [iluminării] *(tatpṛṣṭhalabdhaśuddhalaukikajñāna)*, nu este percepută *(gṛh)* printr-o astfel de cunoaştere. De aceea, atunci când [natura] desăvârşită *(parinispanna)* nu este percepută *(adṛṣṭa)*, nici [natura] dependentă *(paratantra)* nu este percepută *(dṛś)*."[52]

„[Natura] desăvârşită *(parinispanna)* este asemănătoare spaţiului *(ākāśa)*, este omogenă *(ekarasa)*; după cum s-a spus, cunoaşterea *(jñāna)* [sa se realizează] prin cunoaşterea non-conceptuală *(nirvikalpajñāna)* care percepe toţi factorii *(dharma)* ca fiind uniformi *(samatā)*, [asemenea] spaţiului *(ākāśa)*. [Perceperea] factorilor *(dharma)* ca fiind dependenţi *(paratantra)* [se produce] doar datorită perceperii *(darśana)* absolutului *(tathatā)*."[53]

În calitate de „funcţie", de aspect al absolutului, natura dependentă, fluxul cauzal, nu este nici echivalent cu natura însăşi a absolutului, dar nu este nici ceva distinct de aceasta.

„22. De aceea, ea nu este nici diferită *(anya)*, nici non-diferită *(ananya)* de cea dependentă *(paratantra)*. Este descrisă [ca fiind] asemănătoare impermanenţei *(anityatā)* şi celorlalte. Atunci când una nu este văzută *(adṛṣṭa)*, nici cealaltă nu se arată."[54]

Coexistenţa absolutului cu fluxul cauzal, cu conştiinţa-depozit, nu constituie alteraţie sau înlănţuire ci, pur şi simplu, un anumit mod de a fi al condiţiei ultime. Permanenta fluctuaţie a conştiinţei-depozit nu afectează în vreun fel stabilitatea, imuabilitatea *(dhruva, sthitā)* absolutului, iar aceasta deoarece conştiinţa-depozit nu reprezintă parte constituentă a naturii absolute, nu împărtăşeşte fiinţa acestuia, ci este doar ceva ataşat realităţii ultime. În raport cu existenţa absolută a realităţii ultime, existenţa relativă, dependentă, fluctuantă, a conştiinţei-depozit constituie mai degrabă iluzoriu (dar nu non-existenţă absolută) şi, prin aceasta, fluctuaţiile ei nu afectează imuabilitatea realităţii absolute.

---

[52] *„nirvikalpalokottarajñānadṛśye parinispanne svabhāve adṛṣṭe apratividdhe asākṣātkṛte tatpṛṣṭhalabdhaśuddhalaukikajñānagamyatvāt paratantro 'nnena jñānena na gṛhyate/ ataḥ parinispanne adṛṣṭe paratantro na dṛśyate/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 22, Chatterjee 1980:121-122.

[53] *„parinispannaścākāśavad ekarasaṃ jñānam ca yathoktam nirvikalpena jñānenākāśasamatāyāṃ sarvadharmān paśyatīti paratantradharmāṇām tathatāmātradarśanāt/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 22, Chatterjee 1980:122.

[54] „*22. ata eva sa naivānyo nānanyaḥ paratantrataḥ/*
anityatādivad vācyo nādṛṣṭe'smin sa dṛśyate//"
Vasubandhu – *Triṃśikā*, 22, Anacker 1998:423.

„Dacă se afirmă că germenii *(bīja)*, fie ei impuri *(sāsrava)* sau puri *(anāsrava)*, sunt substanţialităţi reale *(dravyasat)*, aceasta este dintr-un punct de vedere convenţional *(saṃvṛti)*. Condiţia germenilor nu este aceeaşi ca şi cea a realităţii ultime *(bhūtatathatā)*."[55]

Natura absolută reprezintă substanţialitatea *(dharmatā)* la nivelul căreia ia naştere, nu ca un accident, ci ca ceva firesc, natura dependentă, fluxul cauzal.

„[Natura] absolută *(parinispanna)* reprezintă substanţialitatea *(dharmatā)* [naturii] dependente *(paratantra)* şi de aceea [natura] absolută nu trebuie înţeleasă *(budh)* nici ca fiind distinctă *(anya)* nici ca fiind non-distinctă *(ananya)* de [natura] dependentă."[56]

Manifestarea ca fiind intrinsecă absolutului şi nu accidentală

Vijñānavāda nu consideră fluxul cauzal ca pe un accident care se produce la nivelul naturii absolute, ci, mai degrabă, ca pe ceva intrinsec acesteia. Există în literatura şcolii pasaje care sugerează că absolutului îi este întotdeauna asociată manifestarea fluxului cauzal.[57]

Vijñānavāda nu susţine un eventual caracter unic, ocazional al actului manifestării, care s-ar produce printr-un accident şi care, odată ce este anihilată, odată ce are loc revenirea la starea de puritate primordială, încetează pentru totdeauna. Un astfel de accident unic pune probleme serioase în legătură cu raţiunile apariţiei sale. În cazul în care cauzele sale ar ţine de realitatea ultimă, ele ar fi mereu existente şi astfel ar exista întotdeauna posibilitatea repetiţiei sale. În cazul în care cauzele ar fi exterioare absolutului, monismul ar fi alterat şi, în plus, o astfel de apariţie ex-nihilo este greu de acceptat.

Vijñānavāda consideră că raţiunile de a exista ale manifestării se găsesc la nivelul absolutului şi astfel manifestarea, sau măcar posibilitatea ei, este coextensivă cu absolutul, ţine oarecum de natura realităţii ultime. Manifestarea nu constituie un accident unic, ci actualizarea unei permanente potenţialităţi a realităţii ultime.

---

[55] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:101.

[56] *„parinispannaśca paratantradharmatetyataḥ paratantrāt parinispanno nānyo nānanya iti boddhavyaḥ/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 22, Chatterjee 1980:119.

[57] Pentru realitatea atât a naturii absolute cât şi a celei dependente *(paratantra)*, vezi Chatterjee 1999:148!

„Absolutul *(tathāgatagarbha)* nu are început şi, de aceea, nici ignoranţa nu are început."[58]

„Aspectul absolut al activităţii *(pravṛttitathatā)*: operatorii *(saṃskāra)* nu au nici început şi nici sfârşit *(anavarāgratā)*."[59]

II.1.3. Natura contingentă *(paratantrasvabhāva)* a conştiinţei *(vijñāna)*, a fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*

Natura manifestării, distinctă de natura absolută

Vijñānavāda consideră manifestarea ca pe ceva ce ţine de natura ultimă, ca pe ceva asociat în mod firesc absolutului, însă aceasta nu conferă, în mod necesar, un acelaşi statut ontologic manifestărilor şi realităţii ultime. Chiar dacă potenţialitatea către manifestare există la nivelul realităţii ultime, aceasta nu implică, în mod necesar, actualitatea vreunei forme a manifestării şi, cu atât mai puţin, necesitatea ei. Caracterul necesar al realităţii ultime nu este împărtăşit de niciuna dintre manifestări, chiar dacă potenţialitatea manifestării pare să aibă, conform textelor Mahāyānei, un astfel de caracter. Niciuna dintre formele manifestării nu constituie parte a naturii, a esenţei absolutului, deşi potenţialitatea către manifestare ţine de natura sa. Realitatea ultimă este existentă în mod necesar şi, în plus, existenţa sa necesară nu are nimic de-a face, nu include, nu implică apariţia sau dispariţia niciuneia dintre manifestări.

„708. Conştiinţa [fenomenală] *(citta)* este privită ca fiind o reflecţie, ca fiind dintotdeauna *(anādi)* produsă *(abhibhāvita)*, ca fiind un aspect al realităţii *(arthākāra)*, dar nu realitatea *(artha)* însăşi; [ea] trebuie realizată aşa cum este *(yathābhūta)*."[60]

Advaita Vedānta foloseşte metafora jocului *(līlā)* pentru a ilustra concepţia sa similară referitoare la statutul ontologic al manifestării. Manifestarea ţine de absolut, de Brahman, dar nu împărtăşeşte caracterul necesar al acestuia deoarece, în raport cu Brahman, ea este asemenea unui joc, unei activităţi contingente care, indiferent dacă se produce sau nu, nu afectează cu

[58] *Mahāyānaśraddhotpāda*, Part 3, cap. II, Hakeda 1967:75.

[59] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, VIII.20, Lamotte 1935:222.

[60] „*708. vimbavadṛśyate cittamanādimabhibhāvitam / arthākāraṃ na cārtho ' sti yathābhūtaṃ vibhāvayet //*" *Laṅkāvatāra-sūtra*, *Sagāthakam*, 708, Nanjio 1956:353.

nimic natura realităţii ultime. Aceasta este explicaţia spre care converg şi textele Mahāyānei.

Această teză include ceva dificil de acceptat pentru mintea umană şi anume existenţa, într-un sens ultim a contingentului, a posibilităţii ne-determinate, a hazardului chiar; totuşi, dată fiind îndepărtarea registrului ontologic al absolutului de registrul la nivelul căruia mintea umană operează în mod firesc, perplexitatea poate fi acceptată.

În alţi termeni, deşi potenţialitatea manifestării ţine de natura ultimă a absolutului, niciuna dintre formele actuale ale manifestării nu împărtăşeşte caracterul necesar al realităţii ultime. Oricare dintre manifestări este contingentă, poate fi anihilată, chiar şi în condiţiile în care potenţialitatea către manifestare există în mod necesar. Prin aceasta caracterul vid *(śūnya)*, non-esenţial *(niḥsvabhāva)* al manifestărilor poate fi menţinut.

Natura conştiinţei *(vijñāna)*, **a fluxului cauzal** *(pratītyasamutpāda)*, **ca natură contingentă** *(paratantrasvabhāva)*

Natura manifestării, fie că aceasta este interpretată ca flux cauzal *(pratītyasamutpāda)*, fie, în termeni idealişti, drept „conştiinţă" *(vijñāna)*, ţine de natura ultimă, dar nu este întrutotul echivalentă cu aceasta. Natura manifestării este dependentă *(paratantra)* de natura absolutului, ia naştere doar prin stabilirea sa în această realitate ultimă. Manifestarea reprezintă o funcţie, un aspect, o emanaţie a absolutului şi, prin aceasta, deşi ţine de absolut, nu este totuşi identică cu absolutul. Terminologia sanskrită redă cel mai bine acest aspect al manifestării prin desemnarea sa ca „natură dependentă" *(paratantrasvabhāva)*, adică ca pe ceva ce ia naştere nu prin sine *(svataḥ)*, ci doar în dependenţă de altceva *(parataḥ)*.

„[Caracteristica naturii] dependente *(paratantra)* este aceea că nu ia naştere *(anutpatti)* prin sine *(svayam)*."[61]

„Sensul *(artha)* este acela că, deoarece depinde *(tantr)* de alte *(para)* cauze *(hetu)* şi condiţii *(pratyaya)*, este născută *(utpad)* ca [natură] dependentă *(paratantra)*. Este spus *(ukta)* că îşi dobândeşte un sine *(ātman)* sub determinaţia *(pratibaddha)* unor cauze şi condiţii diferite *(anya)* de ea însăşi *(svataḥ)*."[62]

---

[61] *„svayamanutpattau paratantrasya"*

Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XI.52, Limaye 2000:198.

[62] *„iti parairhetupratyayaistantrayata ti paratantra utpādyata ityarthaḥ/ svato 'nyahetupratyayapratibaddhātmalābha iti yāvaduktaṃ bhavati/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 21, Chatterjee 1980:118.

Dependenţa de altceva trebuie înţeleasă nu atât ca faptul de a constitui o etapă a unei serii cauzale, cât, mai degrabă, ca a fi condiţionat, contingent, din punct de vedere ontologic. Cauzalitatea avută în vedere nu este atât cauzalitatea empirică, în acord cu care o entitate îi succede unei alteia de un acelaşi tip ontologic, ci, mai degrabă, este vorba despre o condiţionare ontologică, în acord cu care un anumit registru nu există în mod independent, ci doar fiind stabilit într-un alt registru. Cauzalitatea empirică, adică faptul de a constitui parte a unui lanţ cauzal de tipul celor percepute la nivelul experienţei obişnuite, poate să fie şi ea avută în vedere, dar doar într-un mod secundar, ca o implicaţie a statutului de entitate dependentă din punct de vedere ontologic. Cauzarea empirică presupune cauzarea ontologică deoarece o entitate ce există prin sine, ce are existenţă necesară, nu ar putea constitui o etapă a unui lanţ cauzal, însă cele două tipuri de cauzalitate nu sunt absolut identice.

Manifestarea fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*, a conştiinţei *(vijñāna)*, depinde de realitatea ultimă, de potenţialitatea acesteia către a manifesta, de condiţiile specifice ce există la nivelul său. Încă din fazele sale timpurii budhismul a oferit, prin expunerea seriei coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, o schemă a etapelor succesive ale condiţionării ontologice a manifestării. În conformitate cu această schemă, condiţiile apariţiei oricărei manifestări au fost identificate drept „ignoranţa” *(avidyā, ajñāna)*, operatorii/formaţiunile karmice *(saṃskāra)* etc. Vijñānavāda acceptă această schemă, chiar dacă nu îi acordă prea multă importanţă în cadrul sistemului său. În plus, autorii şcolii au expus uneori şi o schemă mai simplificată a condiţiilor ce determină producerea manifestărilor şi care identifică doar „germenii” *(bīja)*, doar „întipăririle” *(vāsanā)* ce există la nivelul conştiinţei drept responsabile de determinarea manifestării.

„«Dependenţa de întipăriri, de germeni»: deoarece are nevoie de [astfel de] cauze şi de condiţii *(hetupratyaya)* pentru a lua naştere, ea este dependentă.”[63]

„VI.5. Care sunt aspectele *(guṇākara)* naturii dependente *(paratantralakṣaṇa)* a factorilor *(dharma)*? [Acestea] sunt coproducerea condiţionată *(pratītyasamutpāda)* a factorilor, [situaţia] în care, când aceasta există *(sat)*, aceea ia naştere *(bhū)*, când, datorită naşterii *(utpāda)* acesteia, aceea ia naştere *(utpad)*, [situaţia] în care operatorii *(saṃskāra)* au ignoranţa *(avidyā)* drept condiţie *(pratyaya)* ş.a.m.d. [Aceasta] reprezintă

[63] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, II.18, Lamotte 1973:110-111.

naşterea *(utpāda)* acestei întregi *(kevala)* mari *(mahat)* mase *(skandha)* de suferinţă *(duḥkha).”*[64]

Vacuitatea *(śūnyatā)*, **absenţa naturii proprii** *(niḥsvabhāva)* **a naturii dependente** *(paratantra)*

Statutul dependent al manifestării a condus la afirmarea unui anumit grad de vacuitate *(śūnyatā)*, de lipsă a naturii proprii *(niḥsvabhāva)*, în legătură cu aceasta. Acestea sunt postulate având ca punct de reper natura realităţii ultime; raportată la substanţialitatea absolutului, natura dependentă, prin faptul că nu are substanţialitate proprie, ci ia naştere în mod contingent la nivelul realităţii ultime, este asemănătoare unei iluzii *(māyā)*, unei apariţii *(ābhāsa)*.[65] Ideea avută în vedere este aceea că aşa cum într-o iluzie nu există nimic obiectiv, nimic substanţial, ci realitatea sa este în totalitate dependentă de realitatea subiectului ce o experimentează, în acelaşi mod, la nivelul naturii dependente nu există nimic substanţial, aceasta fiind doar o manifestare contingentă a naturii absolute.

„În continuare, o alta este natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*. Ea nu ia naştere *(bhū)* prin sine *(svayaṃ)* şi, deoarece se naşte *(utpatti)* datorită unor alte condiţii *(pratyaya)* [decât ea însăşi], ea este asemănătoare unei iluzii *(māyā)*. Astfel că naşterea *(utpatti)* sa nu se produce aşa cum apare *(yathā prakhyāti)* şi, de aceea, se spune că este lipsită de natură proprie *(niḥsvabhāvatā)* în ceea ce priveşte naşterea *(utpatti)* sa.”[66]

„76. În continuare, în cazul în care se stabileşte *(sādhana)* producerea condiţionată *(pratyayasambhūta)* a unei naturi proprii *(svabhāva)*, deoarece naşterea *(utpatti)* [sa] este una dependentă *(paratantrya)*, [aceasta] este asemănătoare unei iluzii *(māyā)* şi nu reprezintă realitate *(bhūtatā)*.”[67]

---

[64] *„VI.5. katamad guṇākara dharmāṇāṃ paratantralakṣaṇam/ dharmāṇāṃ pratītyasamutpādaeva/ yad uta asmin satīdaṃ bhavaty asyotpādād idam utpadyate yad idam avidyāpratyayāḥ saṃskārā ityādi yāvad evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandhasyotpādo bhavatīti//”*

Saṃdhinirmocana-sūtra, VI.5, Lamotte 1935:189.

[65] Pentru absenţa naturii proprii a naturii dependente *(paratantrasvabhāvaniḥsvabhāva)*, vezi Kochumuttom 1999:157-158.

D'amato 2005:890 studiază câteva pasaje din cap. XI din *Mahāyānasūtrālaṃkāra* şi din *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, care afirmă caracterul iluzoriu *(māyā)* al „construcţiei non-existentului” *(abhūtaparikalpa)*, al naturii dependente *(paratantra)*.

[66] *„aparaḥ punariti paratantrasvabhāvaḥ/ na svayaṃbhāva etasya māyāvat parapratyayenotpatteḥ/ ataśca yathā prakhyāti tathāsyotpattirnāstīti ato 'sya utpattiniḥsvabhāvatetyucyate/”*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 24-25, Chatterjee 1980:124.

[67] *„76. atha pratyayasambhūtasva[bhā]ve ceṣṭasādhanam/*
utpattir paratantryāc cen māyāvan na ca bhūtatā//”

„Deoarece este produsă prin alţi factori, nu reprezintă realitatea ultimă...Dacă se admite că aceasta ia naştere prin alţi factori, fiind ireală, asemenea unei iluzii, cum mai poate ea exista în mod substanţial?”[68]

„Natura dependentă nu reprezintă realitatea ultimă *(paramārtha)*; astfel că ea poate fi asociată ca lipsită de natură proprie din perspectiva realităţii ultime *(paramārthaniḥsvabhāva)*.”[69]

Modul în care natura dependentă ia naştere, adică sub determinaţia unor condiţii distincte de ea însăşi, dă seama de absenţa oricărui aspect substanţial la nivelul naşterii sale, de „absenţa unei naturi proprii a naşterii” *(utpattiniḥsvabhāvatā)*.

„VII.5. Cum adică, că realizarea *(samudgata)* realităţii ultime *(paramārtha)* a factorilor *(dharma)* înseamnă absenţa unei naturi proprii *(niḥsvabhāvatā)* a naşterii *(utpatti)* [lor]. Aceasta se referă la caracteristicile *(lakṣaṇa)* condiţionate *(paratantra)* ale factorilor. Aceasta din ce cauză *(hetu)*? Aceasta deoarece sunt născuţi *(utpanna)* prin forţa *(bāla)* unor alte condiţii *(parapratyaya)*, şi nu prin ei înşişi *(svataḥ)*; de aceea [se spune] că naşterea [lor] este lipsită de natură proprie.”[70]

Textele Vijñānavāda par în mai mare măsură interesate în a respinge atitudinea nihilistă ce are ca obiect fluxul cauzal, considerându-l pe acesta ca non-existenţă absolută; de aceea, autorii şcolii afirmă frecvent realitatea fluxului cauzal, faptul că acesta ţine de însăşi realitatea ultimă. Totuşi, există şi pasaje care surprind lipsa unei substanţe proprii a acestui flux cauzal, caracterul său iluzoriu în comparaţie cu realitatea absolută a naturii desăvârşite.

„Natura proprie *(svabhāva)* a construcţiei non-existentului *(abhūtaparikalpa)* este perturbaţia *(saṃkleśa)*, deoarece are caracteristici *(lakṣaṇa)* de iluzie *(bhrānti)*.”[71]

„138. Caracteristicile *(lakṣaṇa)* [naturii] dependente *(paratantra)* sunt ideaţia *(saṃkalpa)*, apariţia *(nimitta)*, iluzoriul *(bhrānti)*.”[72]

Bhāvaviveka – *Mādhyamakahṛdayakārikā*, *Yogācāratattvaviniścaya*, Hirabayashi, Jay; Iida, Shotaro 1977:353.

[68] Bhāvaviveka – *Tarkajvāla*, Hirabayashi, Jay; Iida, Shotaro 1977:354.

[69] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:559.

[70] „*VII.5. dharmāṇāṃ paramārthasamudgata utpattiniḥsvabhāvatā katamā/ yad uta dharmāṇāṃ paratantralakṣaṇam/ tat kasya hetoḥ/ yasmād idaṃ parapratyayabālād utpannaṃ na svatas tasmād utpattiniḥsvabhāvateti//*”

Saṃdhinirmocana-sūtra, VII.5, Lamotte 1935:194.

[71] „*abhūtaparikalpasvabhāvaḥ saṃkleśo bhrāntilakṣaṇatvāt/*”

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Stcherbatsky 1976:20.

[72] „*138. bhrāntirnimittaṃ saṃkalpaḥ paratantrasya lakṣaṇam/*”

Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 138, Nanjio 1956:282.

„28. ... Prin intermediul unor exemple *(dṛṣṭānta)* cum ar fi «[existenţa] iluzorie» *(māyopama)* ş.a.m.d. este indicată [natura] dependentă *(paratantra)*."[73]

„36. ... Prin intermediul cuvintelor «iluzoriu» *(māyopama)* ş.a.m.d. este indicată [natura] dependentă *(paratantra)*."[74]

Această absenţă a substanţialităţii, a naturii proprii, este puternic evidenţiată de caracterul momentan *(kṣaṇika)* al factorilor *(dharma)* ce constituie fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)*, al ideaţiilor *(vijñapti)* ce constituie conştiinţa *(vijñāna)*. Factorii, identificaţi în Vijñānavāda cu ideaţia, sunt produşi în mod condiţionat, iar apariţia lor este lipsită de persistenţă *(anitya)*, durează doar pentru un moment *(kṣaṇa)*. Dispariţia *(vyaya)* lor în acelaşi moment în care are loc naşterea *(utpāda)* lor relevă cu putere lipsa lor de autonomie, non-substanţialitatea lor, apariţia lor accidentală.[75] Perioada de subzistenţă de doar un moment *(kṣaṇa)* a factorilor sugerează absenţa substanţialităţii care le-ar fi conferit persistenţă la nivelul lor.

„Realitatea fundamentală *(mūlatattva)* este constituită din cele trei naturi *(svabhāva)*. În ordine *(yathākrama)*, acestea constau din obiectele non-existente *(asadartha)*[76], din obiectele tranzitorii *(anityatvārtha)*, din obiectele care se nasc şi care dispar *(utpādavyayārtha)*[77], din existenţa *(bhāva)* atât însoţită de impurităţi *(samala)* cât şi lipsită de impurităţi *(amala)*[78]."[79]

„II.15. Deoarece, după naşterea sa, ea nu este capabilă să existe prin ea însăşi *(svataḥ)* decât un moment, este considerată «dependentă»."[80]

La nivelul realităţii ultime, care constituie existenţă necesară, imuabilă, naşterea *(utpatti)* sau dispariţia *(nirodha, vyaya)* nu sunt posibile. De aceea, ceea ce este caracterizat de naştere sau de dispariţie poate constitui cel mult un

---

[73] *„28...māyopamādidṛṣṭāntaiḥ paratantrasya deśanā//"*

Dignāga – *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*, 28, Bhikkhu Pasadika 1966:94.

[74] *„36...māyopamādiśabdaiśca paratantro nigadyate//"*

Dignāga – *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*, 36, Bhikku Pasadika 1966:95.

[75] Pentru conceptul de „moment" *(kṣaṇa)* şi pentru explicitarea modului în care are loc apariţia şi dispariţia factorilor într-un acelaşi moment, vezi capitolul „II.4. 2. Teoria momentaneităţii"!

[76] Natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*.

[77] Natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*.

[78] Natura desăvârşită *(parinispannasvabhāva)*.

[79] *„trayo hi svabhāvā mūlatattvam/ teṣu yathākramamasadartho hyanityatvārtha utpādavyayārthaḥ samalā[mala]bhāvaśca"*

Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. III.5-6a, Anacker 1998:439.

[80] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.15, Lamotte 1973:107.

aspect al realităţii ultime, dar nu şi natura însăşi a acesteia. Fiind caracterizată de naştere, natura dependentă nu poate exista în mod substanţial, ci doar sub forma unei apariţii, a unui accident, a unei iluzii produse la nivelul realităţii ultime. Nu există nimic substanţial în naşterea *(utpatti)* condiţionată *(paratantra)*; din perspectiva substanţialităţii, acest proces este întrutotul iluzoriu. Prin naşterea sau dispariţia unei entităţi condiţionate *(paratantra)*, natura absolutului nu suferă nicio alteraţie reală.

„77. Cele dependente *(paratantra)* nu sunt percepute *(graha)* [ca fiind substanţialităţi] şi, de asemenea, în privinţa naturii proprii *(svabhāva)*, [ele] sunt considerate *(mata)* ca non-născute *(ajāti)*. La nivelul realităţii ultime *(paramārtha)*, naşterea *(jāta)*, apariţiile iluzorii *(mithyākhyāna)* nu sunt logic posibile *(yuj)*."[81]

Natura dependentă a manifestării, cale de mijloc între existenţa substanţială şi non-existenţa absolută

Recunoaşterea caracterului ideatic al manifestării *(vijñaptimātra, cittamātra)*, recunoaşterea caracterului său dependent *(paratantra)*, înseamnă evitarea considerării ei fie într-o manieră substanţială, fie într-o manieră nihilistă. [82]

„Unii consideră obiectul cunoaşterii *(vijñeya)* într-o manieră substanţială *(dravyataḥ)*, ca fiind asemănător conştiinţei *(vijñāna)*, iar alţii [consideră] conştiinţa ca fiind asemănătoare obiectului cunoaşterii, adică, ca existând doar într-o manieră convenţională *(saṃvṛtitaḥ)*, şi nu într-o manieră absolută *(paramārthataḥ)*. Acest tratat este început cu scopul de a respinge aceste două tipuri de afirmaţii *(vāda)* extreme *(ekānta)*."[83]

Vijñānavāda consideră această poziţie ca cea de-a treia punere în mişcare a roţii legii *(dharmacakrapravartaṇa)*, ca cea de-a treia formulare a doctrinei, care constituie o sinteză a primelor două, adică realismul *(astivāda, śāśvatavāda)* Abhidharmei – ce conferea manifestărilor existenţă substanţială – şi nihilismul *(ucchedavāda, śūnyavāda)* prefigurat în textele *Prajñāpāramitā* şi

---

[81] *„77. paratantrā 'grahaś cāpi svabhāvā 'jātīti matā/*
jātasya paramārthena mithyākhyānaṃ na yujyate//"

Bhāvaviveka – *Mādhyamakahṛdayakārikā*, *Yogācāratattvaviniścaya*, Hirabayashi, Jay; Iida, Shotaro 1977:354.

[82] Vezi Thurman 1996:191!

[83] *„athavā vijñānavadvijñeyamapi dravyata eveti kecinmanyante; vijñeyavad vijñānamapi saṃvṛtita eva na paramārthata ityasya dviprakārasyāpyekāntavādasya pratiṣedhārthaḥ prakaraṇārambhaḥ/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, Chatterjee 1980:28.

consacrat de unele curente din Mahāyāna timpurie, ce nega orice formă de existenţă a manifestărilor. [84]

„Prin cea dintâi punere în mişcare a roţii legii, [Buddha] a expus adevărurile nobile şi, pe baza acestora, realismul *(astivāda)* filosofiei Abhidharma a fost dezvoltat. Această filosofie realistă a fost respinsă în textele *Prajñāpāramitā* şi astfel a fost stabilită în Mahāyāna doctrina vacuităţii *(śūnyavāda)*. Combinaţia dintre realism şi nihilism este ceea ce expune *Saṃdinirmocana* iar aceasta este cea din urmă şi cea mai înaltă punere în mişcare a roţii legii."[85]

Unul dintre termenii frecvent folosiţi pentru desemnarea manifestării şi care redă într-o manieră explicită statutul acesteia este acela de „construcţie mentală/concepere a non-existentului *(abhūtaparikalpa)*. Termenul *„abhūtaparikalpa"* înlocuieşte aproape în totalitate în unele texte (de ex. *Madhyāntavibhāga* şi comentariile sale) termenii de „ideaţie" *(vijñapti)*, de „conştiinţă" *(citta, vijñāna)*, de „apariţie condiţionată" *(pratītyasamutpanna)* ca denumire a manifestării cauzale.

„Construcţia non-existentului *(abhūtaparikalpa)* este de natura *(svabhāva)* conştiinţei *(vijñāna)*."[86]

Manifestarea constituie astfel deopotrivă non-existenţă *(abhūta)* cât şi concepere, construcţie mentală, imaginaţie *(parikalpa)* şi prin aceasta ea nu este absolut non-existentă. Statutul de „ideaţie" *(parikalpa)* pe care îl sugerează termenul *„abhūtaparikalpa"* presupune o natură relativă, dependentă *(paratantra)*, deoarece ideaţia, fără a reprezenta non-existenţă absolută, nu este nici ceva care să poată exista prin sine, ci ea necesită întotdeauna un substrat în care să fie stabilită.

---

[84] Kalupahana 1999:9 discută principalele teorii extreme, care susţineau fie substanţialitatea absolută *(sat, astitva)* a întregii existenţe, fie abordau întreaga existenţă într-o manieră nihilistă *(asat, nāstitva)*, pe care Buddha le evită prin calea sa de mijloc *(madhyamāpratipad)*, prin expunerea seriei coproducerilor condiţionate.

[85] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, Lamotte 1935:85, apud Jay Hirabayashi, Jay; Iida, Shotaro 1977:345.

[86] *„tatra vijñānasvabhāvo 'bhūtaparikalpaḥ"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.3 (I.4), Pandeya 1999:15.

Natura desăvârşită *(parinișpanna)* **ca substanţă a naturii dependente** *(paratantra)*

Tendinţa generală a textelor Vijñānavāda este aceea de a considera fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)*, natura dependentă *(paratantra)*, ca pe ceva asociat absolutului, naturii desăvârşite; există totuşi pasaje care consideră aceste două registre nu atât ca registre adiacente, ci care operează o anumită ierarhizare ontologică a lor, care arată că fluxul cauzal este, într-un anumit sens, stabilit în absolut. Aceste pasaje apropie ontologia şcolii Vijñānavāda de cea a Mahāyānei primare sau de cea a şcolii brahmane Advaita Vedānta; în general, Vijñānavāda insistă asupra coexistenţei absolutului cu fluxul cauzal, însă astfel de pasaje operează totuşi o anumită distincţie între nivelurile de realitate ale naturii desăvârşite *(parinișpanna)*, respectiv ale naturii dependente *(paratantra)*.

Fluxul cauzal nu constituie natura ultimă a manifestărilor, ci doar adevărata lor natură fenomenală; există însă şi un nivel de realitate mai fundmental, care caracterizează orice manifestare, iar acesta este constituit din natura desăvârşită *(parinișpanna)*.

„Pe de altă parte, natura *(svabhāva)* tuturor lucrurilor este dublă: o natură relativă *(saṃvṛta)*, care este natura dependentă *(paratantra)*, şi o natură absolută *(pāramārthika)*, care este natura desăvârşită *(parinișpannasvabhāva)*."[87]

Reducţia la natura dependentă, chiar dacă nu este greşită, nu redă întrutocmai natura ultimă a manifestării, reprezentând doar perspectiva fenomenală corectă asupra manifestării (în opoziţie cu perspectiva eronată, care consideră manifestarea în mod conceptual), perspectivă care însă trebuie depăşită pentru a se accede la condiţia ultimă.

„Natura dependentă *(paratantrasvabhāva)* reprezintă domeniul *(gocara)* mundan *(laukika)* pur *(śuddha)*, nu poate fi în niciun fel verbalizată *(anabhilāpya)*, este născută din condiţii *(pratyayaja)*, este lipsită de conceptualizare *(akalpita)*."[88]

Chiar dacă natura dependentă are realitate, chiar şi atunci când este considerată dintr-o perspectivă ultimă, totuşi ea nu are realitate proprie. Realitatea ei nu reprezintă nimic mai mult decât un accident, o apariţie neesenţială produsă la nivelul realităţii ultime; doar la nivelul acesteia îşi găseşte natura dependentă substanţialitatea *(dharmatā)*, existenţa ultimă *(paramārtha)*.

[87] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:361.

[88] *„akalpitaḥ pratyayajo 'nabhilāpyaśca sarvathā/*
paratantrasvabhāvo hi śuddhalaukikagocaraḥ//"
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.5 (I.6), Pandeya 1999:19.

„Natura desăvârşită *(parinişpannasvabhāva)* reprezintă realitatea ultimă *(paramārtha)* a tuturor factorilor *(dharma)* având o natură condiţionată *(paratantrātmaka)*, reprezintă esenţa *(dharmatā)* lor...”. [89]

Eu arăt că acel obiect *(ālambana)* pur *(viśuddha)* care este realizat drept realitate ultimă *(paramārtha)* a factorilor, acela reprezintă realitatea ultimă. Ceea ce are drept caracteristici [natura] dependentă *(paratantra)*, aceea nu reprezintă obiectul cel pur şi de aceea este lipsit de o natură proprie având realitate ultimă...”[90]

Natura absolută *(parinişpanna)* **ca presupunând absenţa naturii dependente** *(paratantra)*

Există şi abordări mai radicale asupra distincţiei ontologice dintre natura absolută şi natura fluxului cauzal, care consideră realizarea naturii absolute ca fiind posibilă doar în condiţiile anihilării naturii dependente, în condiţiile eliminării acestui flux cauzal. Presupoziţia unei astfel de abordări este caracterul impur, incompatibil cu natura absolutului, al manifestării fluxului cauzal. Este discutabil dacă acest mod de a considera fluxul cauzal mai este consistent cu modalitatea cea mai frecvent întâlnită în textele Vijñānavāda, care consideră că între realitatea absolută şi fluxul cauzal există mai degrabă o asociere (fără ca aceasta să implice şi echivalenţa lor) decât o incompatibilitate. Totuşi, astfel de pasaje pot fi întâlnite, uneori chiar şi în literatura clasică a şcolii; o posibilă interpretare a lor ar fi aceea că ele propun nu exact o abandonare a naturii dependente în vederea realizării celei absolute, cât, mai degrabă, o transmutare a atenţiei, o schimbare a focalizării. În această interpretare mai nuanţată, realizarea naturii desăvârşite nu ar presupune o abandonare a naturii dependente, aşa cum ar sugera sensul literal al pasajelor, ci doar un avans în comprehensiune, o depăşire a naturii dependente şi nu o anihilare a acesteia.

„III.9. Astfel că, realizând comprehensiunea formulărilor mentale *(manojalpa)* ale căror caracteristici *(lakşaṇa)* reprezintă apariţia obiectului *(nirbhāsārtha)*, un Bodhisattva realizează comprehensiunea naturii concepute *(parikalpita)*. Realizând comprehensiunea unicităţii ideaţiilor *(vijñaptimātra)*, el realizează comprehensiunea naturii dependente *(paratantra)*. Cum se realizează comprehensiunea naturii desăvârşite *(parinişpanna)*? Se realizează prin abandonarea *(nirākaraṇa)* chiar şi a unicităţii ideaţiilor.”[91]

---

[89] *„sa yasmāt parinişpannaḥ svabhāvaḥ sarvadharmāṇāṃ paratantrātmakānāṃ paramārthaḥ taddharmateti...”*

Sthiramati – *Triṃśikābhāşya*, ad. 24-25, Chatterjee 1980:125.

[90] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, VII.6, Lamotte 1935:194.

[91] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, III.9, Lamotte 1973:164.

„Tot astfel, ideea de «natură dependentă» *(paratantra)*, care este totuna cu existenţa unică a ideaţiei, respinge ideea de «natură concepută» *(parikalpita)*, adică cele şase tipuri de obiecte...Tot astfel, prin ideea de „natură desăvârşită» *(parinișpanna)* este respinsă ideea eronată *(viparītabuddhi)* de «natură dependentă».”[92]

Aceste abordări cu tentă nihilistă referitoare la natura dependentă ar putea reprezenta moşteniri ale ontologiei radicale din Mahāyāna timpurie care, pentru a menţine puritatea şi imuabilitatea desăvârşită a absolutului, sacrifica atât realitatea construcţiei conceptuale *(saṃjñā, vikalpa)*, cât şi pe cea a fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*. Uneori textele Vijñānavāda conţin pasaje care par a pune în opoziţie realitatea naturii desăvârşite cu lipsa de realitate a naturilor concepută şi dependentă, care par să susţină existenţa unei rupturi radicale între natura desăvârşită, considerată ca ţinând de planul absolut, şi natura dependentă şi cea concepută, considerate ca ţinând strict de un registru al iluzoriului.

„198. Atunci când se investighează *(vivecyamāna)* într-un mod iluminat *(buddhi)*, nu mai există nici cele dependente *(tantra)* nici cele concepute *(kalpita)*. Cu adevărat, ceea ce este desăvârşit *(nișpanna)* nu este *(as)* existenţa *(bhāva)*...”[93]

„199. Atunci când este găsită [natura] desăvârşită *(nișpana)*, ceea ce există *(bhāva)* este lipsit de existenţă *(bhāva)* şi de non-existenţă *(abhāva)*.[94] Cum mai pot exista cele două naturi *(svabhāva)* în aceea care este liberă *(vinirmukta)* de existenţă *(bhāva)* şi de non-existenţă *(abhāva)*?”[95]

„139. Atunci când ideaţiile *(saṃkalpa)* numelor *(nāman)* şi a apariţiilor *(nimitta)*, care reprezintă condiţiile *(pratyaya)* obiectelor *(vastu)* şi ale denumirilor *(saṃketa)*, nu se mai produc, atunci există natura desăvârşită *(parinișpannalakṣaṇa)*.”[96]

---

[92] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, III.8, Lamotte 1973:163-164.

[93] *„198. buddhyā vivecyamānaṃ tu na tantraṃ nāpi kalpitam/*
nișpanno nāsti vai bhāvaḥ...”
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 198, Nanjio 1956:132.

[94] Termenul *„bhāva”*, pentru a nu se crea confuzie, a fost tradus aici în mod uşor diferit în cazul celor trei ocurenţe ale sale (ca „ceea ce există”, respectiv „existenţă” şi „non-existenţă”).

[95] *„199. nișpanno vidyate bhāvo bhāvābhāvavivarjitaḥ/*
bhāvābhāvavinirmukto dvau svabhāvau kathaṃ nu tau//”
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 199, Nanjio 1956:132.

[96] *„139. nāmanimittasaṃkalpo yadā tasya na jāyate/*
pratyayāvastusaṃketaṃ parinișpannalakṣaṇam//”
Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 139, Nanjio 1956:282.

II.2. Interpretarea idealistă a fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*

II.2.1. Interpretarea idealistă a fluxului cauzal

Natura ideatică *(vijñapti)* **a manifestării dependente** *(paratantra)*

Chiar dacă există anumite diferenţe în privinţa a ce anume este desemnat prin „conştiinţă”, Vijñānavāda clasică susţinând caracterul strict fenomenal al conştiinţei, pe când textele pre-clasice consideră conştiinţa mai degrabă ca pe un aspect al realităţii ultime (capacitatea acesteia de a manifesta), unul dintre elementele cele mai specifice ale şcolii Vijñānavāda este identificarea întregului registru fenomenal cu conştiinţa *(vijñāna, citta)*, cu ideaţiile conştiinţei *(vijñapti)*.[1]

Dacă considerarea registrului conceptual în termeni idealişti este banală, nu acelaşi lucru se poate considera şi despre echivalarea fluxului cauzal, a seriei coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, cu conştiinţa *(vijñāna)*, cu ideaţia *(vijñapti)*. Tocmai acesta este unul dintre principalele aporturi filosofice ale şcolii Vijñānavāda, şi anume afirmarea naturii de „ideaţie” *(vijñapti)* a fluxului cauzal. Această interpretare idealistă nu înseamnă altceva decât extinderea modelului conştiinţei individuale la nivel cosmic. Conştiinţa individuală nu reprezintă decât o limitaţie, o determinaţie a conştiinţei universale, a fluxului cauzal. Conştiinţa individuală încetează a mai fi un fenomen special ce ia naştere la nivelul fluxului universal, ci reprezintă doar o ipostază limitată, determinată, a acestui flux.

Fluxul cauzal universal *(pratītyasamutpāda)*, natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*, sunt identificate în Vijñānavāda cu o conştiinţă universală, cu o conştiinţă ce experimentează întreaga manifestare şi pe care textele şcolii o denumesc în general „conştiinţa-depozit” *(ālayavijñāna)*. Aceasta nu alterează cu nimic caracterul dependent *(paratantra)* al etapelor fluxului cauzal, ci, pur şi simplu, specifică faptul că ele au o natură ideatică. În acord cu această interpretare idealistă a sa, pentru desemnarea fluxului cauzal se folosesc termeni ca

[1] Pentru un studiu referitor la primele forme ale idealismului în filosofia budhistă, vezi Hase 1984:174-176!

„vikalpa", „vijñapti" („ideaţie"), *„abhūtaparikalpa"* („construcţia/imaginaţia non-existentului") etc.[2]

„21. În schimb, natura dependentă *(paratantra svabhāva)* reprezintă ideaţie *(vikalpa)* născută *(udbhava)* din condiţii *(pratyaya)*, ca ceva conceput *(vikalpa).*

Aici, «ideaţie» *(vikalpa)* i se spune naturii dependente. Prin «produsă în mod condiţionat» sunt afirmate cauzele *(nimitta)* folosirii *(pravṛtti)* denumirii *(abhidhāna)* «dependentă» *(paratantra)*"[3]

„II.2. Ce reprezintă natura dependentă *(paratantralakṣaṇa)*?

Reprezintă acele ideaţii *(vijñapti)* care au conştiinţa-depozit ca germene *(bīja)* şi care constituie construcţia non-existentului *(abhūtaparikalpa)*."[4]

Reducţia manifestării la conştiinţa fenomenală în perioada clasică a Vijñānavādei

Explicitarea manifestării în termeni idealişti reprezintă conţinutul tezei definitorii a budhismului Vijñānavāda, teză formulată în general ca *„cittamātra"* – „doar conştiinţă" sau *„vijñaptimātratā"* – „unicitatea ideaţiilor". În perioada clasică a şcolii, această teză nu este interpretată într-o manieră ontologică, ca enunţând în ce anume constă natura ultimă a manifestării, ci doar ca o afirmaţie referitoare la natura condiţionată, relativă *(paratantra)*, fenomenală, a manifestării. Reducerea manifestărilor la conştiinţă însemna a elucida în ce anume constă natura lor fenomenală. Dată fiind identificarea seriei coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)* cu conştiinţa *(vijñāna, citta)*, reducerea manifestării la conştiinţă relevă caracterul condiţionat *(paratantra)* al acesteia. Condiţia de „conştiinţă" a manifestării relevă condiţia sa de fenomen, reprezintă a treaptă intermediară între condiţia comună, eronată, care atribuie substanţialitate manifestărilor, şi condiţia absolutului, la nivelul cărora acestea sunt absente. [5]

---

[2] Vezi Cabezon 1992:56!

[3] *„21. paratantrasvabhāvastu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ/*
atra vikalpa iti paratantrasvarūpamāha/ pratyayodbhava ityanenāpi paratantrābhidhānapravṛttinimittamāha/"

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 21, Chatterjee 1980:117-118.

[4] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.2, Lamotte 1973:87-88.

[5] O interpretare a termenului „conştiinţă" *(vijñāna)* care îi neagă acestuia orice relevanţă metafizică, considerându-l ca echivalent cu „construcţie subiectivă", la Kochumuttom 1999:215-216.

„III.9. ... realizând unicitatea ideaţiilor *(vijñaptimātra)*, el realizează natura dependentă *(paratantra)*. Cum realizează el natura absolută *(parinispanna)*? El o realizează respingând *(nirākaraṇa)* chiar şi realizarea unicităţii ideaţiilor."[6]

„Statutul de pură ideaţie *(vijñaptimātratā)* al acelei ideaţii *(vijñapti)* care reprezintă fundamentul apariţiei unor obiecte iluzorii, care reprezintă construcţie a non-existentului, constituie caracteristica naturii dependente *(paratantralakṣaṇa)*."[7]

Conţinutul tezei este considerat deseori sub aspectele sale deconstructive, critice, în sensul că neagă caracterul substanţial, obiectiv al manifestării. Considerarea manifestărilor ca ideaţie *(vijñapti)* neagă obiectivitatea, autonomia acestora şi creează premisele eliberării din înlănţuire şi chiar şi pe acelea ale unei anihilări complete a manifestării (pe temeiul lipsei sale de existenţă autentică). Astfel că teza *„vijñaptimātratā"* reprezintă doar un instrument de accedere la adevărul ultim, instrument care însă trebuie abandonat pentru a-şi îndeplini întrutotul funcţia.

„Înţelegerea existenţei unice a ideaţiilor *(vijñaptimātratā)* nu înseamnă şi înţelegerea realităţii ultime *(tattva)*."[8]

În calitate de intermediar, de instrument, teza existenţei unice a ideaţiilor are un important aspect polemic, în sensul că ea constituie un progres faţă de anumite concepţii eronate pe care, în consecinţă, ea le respinge. Autorii Vijñānavāda insistă asupra faptului că această teză respinge nihilismul absolut şi, mai ales, ontologia realistă.

Reducţia manifestării la conştiinţa absolută în unele texte Vijñānavāda

Există însă şi posibilitatea de a interpreta teza formulată ca *„cittamātra"* („doar conştiinţă") ca pe un adevăr metafizic, ca pe un adevăr ultim. Deseori, sau poate chiar întotdeauna într-un mod implicit, absolutul a fost identificat în textele Vijñānavāda cu conştiinţa *(citta)*, iar astfel considerarea manifestării ca ideaţie a conştiinţei ar constitui însăşi raportarea acesteia la absolut, afirmarea condiţiei sale ultime. Această interpretare este însă mai rar întâlnită în textele Vijñānavāda care aderă mai degrabă la interpretarea într-o manieră critică, negativă a tezei, mai mult ca *„vijñaptimātratā"* („existenţa doar ca ideaţie")

[6] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, III.9, Lamotte 1973:49-80.

[7] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparhan 1995:71.

[8] *„na tu vijñaptimātratāpraveśa eva tattvapraveśaḥ"*

Kamalaśīla – *Bhāvanākrama I*, 18, în Tucci 1986:575.

decât ca *„cittamātra”* („existenţa unică a conştiinţei”). Diferenţa între *„vijñaptimātratā”* şi *„cittamātra”* este aceea că cea dintâi formulare, reducând totul la ideaţii care, prin însăşi natura lor, sunt întotdeauna non-substanţiale, nu riscă să fie interpretată într-un mod metafizic, pe când *„cittamātra”,* în cazul în care *„citta”* este interpretat drept „conştiinţă absolută” poate fi considerată ca redând un adevăr ultim.[9]

Interpretarea metafizică a tezei *„cittamātra”* poate fi întâlnită în acele texte ce consideră conştiinţa *(citta)* nu ca pe o denumire generică pentru registrul fenomenal, pentru realitatea condiţonată, ci ca pe o denumire a realităţii absolute. În acest caz, reducerea la conştiinţă ar avea valoarea unei reducţii la natura ultimă a manifestării, la realitatea absolută.

II.2.2. Statutul de „conştiinţă” al conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*

Extinderea modelului conştiinţei individuale la nivel cosmic

Considerarea întregii manifestări ca ideaţie a conştiinţei-depozit presupune existenţa unei similarităţi categoriale între manifestarea individuală, între experienţa conştiinţei individuale – care constituie, din punct de vedere epistemic, sensul originar, primar al termenului „ideaţie” *(vijñapti)* – şi manifestarea universală. Termenul „conştiinţă” *(vijñāna)* are, în sintagma „conştiinţă-depozit” *(ālayavijñāna)*, un sens universal, cosmic, însă, în mod originar, termenul desemnează conştiinţa umană individuală şi, pe baza acestei accepţiuni primare, termenul dobândeşte inteligibilitate.

În formele sale timpurii, filosofia budhistă a considerat conştiinţa doar în calitate de conştiinţă individuală[10], fără a-i extinde acesteia aplicabilitatea la un nivel cosmic. Extinderea sa la un nivel cosmic echivalează cu extinderea modelului experienţei umane la nivelul experienţei universale.[11]

---

[9] Kochumuttom 1999:198-202 chiar disociază în mod radical tezele „*cittamātra”* şi „*vijñaptimātra”*, considerându-le în foarte mare măsură diferite ca sens.

O interpretare a termenului „*vijñaptimātratā”* care îi neagă acestei expresii orice relevanţă ontologică, la Kochumuttom 1999:204.

[10] Pentru o discuţie asupra modului în care Abhidharma consideră conştiinţa *(vijñāna)*, vezi Chaudhuri 1983:79-80!

[11] Liu 1985:351-352 consideră idealismul ontologic drept trăsătura esenţială a ontologiei Mahāyāna, de-a lungul tuturor înfăţişărilor sale. Conform lui Liu, tendinţa de

Conştiinţa individuală limitată şi ideaţiile sale nu constituie atât fenomene mai speciale apărute la nivelul fluxului cauzal universal, cât, mai degrabă, restrângeri, delimitaţii operate la nivelul acestui flux cauzal universal, el însuşi fiind de natura conştiinţei. Ceea ce dă diferenţa dintre conştiinţa individuală şi fluxul cauzal universal nu este, conform Vijñānavādei, o eventuală natură de „conştiinţă" pe care ar avea-o conştiinţa individuală, dar pe care nu ar împărtăşi-o şi fluxul cauzal. În interpretarea idealistă a Vijñānavādei, fluxul cauzal reprezintă conştiinţă, ideaţie; conştiinţa indivizilor umani nu este decât o formă specifică ce se delimitează la nivelul conştiinţei universale.

Fiinţa umană încetează a mai fi o creatură specială care ar avea un statut aparte între celelalte manifestări; omul nu este altceva decât un anumit set limitat de experienţe, care nu sunt categorial distincte de restul manifestării. Nu există nicio diferenţă categorială între experienţa universală şi experienţa individuală, experienţa umană. Pur şi simplu, experienţa umană, experienţa conştiinţei umane, reprezintă doar o formă delimitată a experienţei conştiinţei universale.

Conştiinţa individuală este considerată în textele Hīnayāna în corelaţie cu ideaţiile ce apar la nivelul ei. Metoda fenomenologică a autorilor Hīnayāna justifica această anterioritate epistemică a ideaţiilor în raport cu conştiinţa. Conştiinţa era definită nu ca o substanţialitate aparte ci, mai degrabă, exclusiv prin prisma ideaţiilor sale.[12]

„Deoarece cunoaşte *(vijānāti)*..., de aceea i se spune «conştiinţă» *(viññāṇa)*."[13]

„Comprehensiunea *(upalabdhi)* ideaţiilor *(vijñapti)* fiecărui domeniu *(viṣaya)* reprezintă agregatul *(skandha)* căruia i se spune «conştiinţă» *(vijñāna)*."[14]

„Ce este conştiinţa *(vijñāna)*? Cea care face să apară ideaţiile obiectelor *(ālambanavijñapti)*."[15]

---

a reduce toate entităţile la apariţii de la nivelul conştiinţei celui ce le experimentează este universal prezentă în Mahāyāna.

[12] Pentru un studiu detaliat asupra istoriei termenului „*vijñapti*" („ideaţie") în metafizica budhistă, atât în textele Abhidharma, cât şi în Mahāyāna, vezi King 1998:10-12!

Pentru o analiză asupra sensului conceptului de „conştiinţă" *(vijñāna)* în canonul Hīnayāna, vezi Waldron 2003:42-45!

[13] *„vijānātīti kho...tasmā viññāṇam ti vuccoti"*

Majjhima-Nikāya, I.292.

Vezi şi *Saṃyutta-Nikāya*, III.87, *Śrāvaka-bhūmi*, 143, 11, *Abhidharmasamuccaya*, 3,1, *Viṣuddhimāgga*, XIV. 82. apud. Schmithausen 1987:379, nota 609.

[14] *„viṣayaṃ viṣayaṃ prati vijñaptir upalabdhir vijñānaskandha ity ucyate"*

Vasubandhu – *Abhidharmakośabhāṣya*, 11,7, apud. Schmithausen 1987:379, nota 610.

[15] *„vijñānaṃ katamat? yad ālambanavijñaptau pratyupasthitaṃ"*

Yogācārabhūmi, 11,8, în Schmithausen 1987:379, vol. II, note 610.

Extinderea modelului conştiinţă – ideaţii la un nivel cosmic presupune existenţa tuturor manifestărilor sub forma ideaţiei, implică natura de ideaţie a întregii manifestări.

„Aspectul *(ākāra)* conştiinţei *(vijñāna)*, al oricărei conştiinţe, este ideaţia *(vijñapti)*. Ideaţia este cea care conferă conştiinţei modul său de apariţie."[16]

Conştiinţa-depozit, mai vastă decât conştiinţa individuală

Statutul de ideaţie al întregii manifestări reprezintă conţinutul tezei ontologice idealiste susţinute de Vijñānavāda. Din perspectiva conştiinţei umane individuale teza apare ca fiind contra-intuitivă iar aceasta deoarece aria conştiinţei-depozit fiind mai vastă decât aria conştiinţei individuale, o mare parte dintre ideaţiile conştiinţei-depozit îi apar individului ca fiind exterioare sieşi, ca fiind altceva decât propriile sale ideaţii. Acest caracter contra-intuitiv nu afectează însă valabilitatea tezei iar aceasta deoarece nu conştiinţa individuală constituie subiectul experienţei universale, ci conştiinţa-depozit. Ceea ce pentru conştiinţa individuală apare ca exterioritate, ca fiind altceva decât propria sa ideaţie, poate totuşi să fie ideaţie a unei alte conştiinţe având un domeniu mai vast decât cel al conştiinţei individuale, domeniu ce include conştiinţa individuală.

Astfel că ceea ce conştiinţei umane îi apare ca fiind domeniul exterior al obiectelor *(artha)*, al celorlalte fiinţe *(sattva)*, al lumii împărtăşite *(bhājanaloka)*, în raport cu conştiinţa-depozit, constituie doar ideaţie *(vijñapti)* a acesteia, domeniu de interioritate al ei.

„[Conştiinţa-depozit] este o conştiinţă *(vijñāna)* prin faptul că face cunoscute *(vijñāpana)* fiinţele *(sattva)* şi lumea împărtăşită *(bhājanaloka)*, prin faptul că le manifestă pe acestea."[17]

Conştiinţa-depozit manifestă întregul univers, „locurile" *(sthāna)*, „marele pământ" *(mahāpṛthivī)*[18] ca pe propria sa ideaţie, ca pe propria sa reprezentare *(vijñapti)*. Statutul de ideaţie al manifestării a fost susţinut şi prin identificarea întregii manifestări cu „transformările conştiinţei" *(vijñānapariṇāma)*, cu „conştiinţa şi stările conştiinţei" *(cittacaitta)*, cu „apariţiile" *(ābhāsa)*,

[16] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin1928:124.

[17] *„sattvabhājanalokavijñāpanāttannirbhāsatayā vijñānam"*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.9 (I.10), Pandeya 1999:28.

[18] Sthiramati – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XIX. 55, apud. Schmithausen 1987:412, note 758.

cu „imaginaţia/construcţia mentală a non-existentului” *(abhūtaparikalpa)*, cu „discriminarea” *(vikalpa)* etc.

II.2.3. Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* ca şi conştiinţă fenomenală universală

Caracterul fenomenal al conştiinţei-depozit şi explicaţia idealistă a manifestării

Privind dintr-o perspectivă istorică, şcoala Vijñānavāda este cel mai adesea asociată cu introducerea în filosofie a conceptului de „conştiinţă-depozit” *(ālayavijñāna)*; uneori textele Vijñānavāda folosesc, cu acelaşi scop ca şi în cazul termenului de *„ālayavijñāna”* termenul de „cea de-a opta conştiinţă”. Sensul acestor termeni este acela de conştiinţă universală, de conştiinţă ca instanţă ce experimentează întreaga manifestare, de conştiinţă ca subiect al totalităţii manifestării. Conştiinţa-depozit nu este altceva decât fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)* interpretat într-o manieră idealistă, ca având natura conştiinţei, a ideaţiei. Universalitatea conştiinţei-depozit nu este altceva decât universalitatea fluxului cauzal care dă seama de totalitatea manifestării.

Termenul de „conştiinţă” *(vijñāna, citta)*, implicat în ambele concepte, nu trebuie înţeles într-o accepţiune metafizică, ca referindu-se la realitatea absolută care, eventual, ar avea un caracter conştient. În majoritatea textelor şcolii, şi chiar în toate textele aparţinând perioadei sale clasice, *„ālayavijñāna”* este folosit strict pentru referinţa la manifestare, la realitatea fenomenală, şi nu la o eventuală conştiinţă absolută care, bineînţeles, ar fi caracterizată de universalitate. Caracterul său de generalitate, de universalitate, se referă în mod strict la universalitatea registrului manifestat, universalitatea sa nefiind nimic mai mult decât totalitatea manifestărilor. Nu este vorba despre universalitatea absolutului, universalitate care totodată conferă unitate ontologică manifestărilor, care le unifică pe acestea prin co-participarea lor la o unică substanţă, ci este vorba despre o universalitate în sensul de însumare a multiplicităţii, despre o însumare „pe orizontală”, care nu presupune efectuarea vreunei reducţii ontologice.[19]

[19] Universalitatea conştiinţei-depozit va fi discutată mai pe larg în capitolul „II.5.1. Universalitatea conştiinţei-depozit”, iar caracterul fenomenal al conştiinţei este detaliat în capitolul „II.3.2. Caracterul fenomenal al conştiinţei”.

Perioada clasică a Vijñānavādei, considerând lucrurile dintr-o perspectivă soteriologică, asociază termenului de *„ālayavijñāna"* un sens mai degrabă malefic, adică de totalitate a fenomenalului, a manifestărilor care ulterior vor constitui mediul înlănţuirii.[20]

Implicaţia ontologică cea mai importantă a termenului este susţinerea idealismului prin faptul că întreaga manifestare este considerată în termenii conştiinţei *(vijñāna)*, este considerată a fi ideaţie *(vijñapti)*. Ulterior, interpretarea întregii manifestări în termeni idealişti, ca fiind „doar ideaţie" *(vijñaptimātratā)*, va conduce la afirmarea vacuităţii *(śūnyatā)*, a non-substanţialităţii *(asat, abhāva)* sale şi, prin aceasta, va face posibilă împlinirea idealului soteriologic al şcolii, care este anihilarea stării de înlănţuire în manifestare.

Cele două accepţiuni ale termenului *„ālayavijñāna"*; nume al totalităţii fenomenale în genere şi nume pentru totalitatea fenomenală afectată de înlănţuire

În general, Vijñānavāda desemnează conştiinţa fenomenală universală prin două nume, şi anume „conştiinţa-depozit" *(ālayavijñāna)* şi „cea de-a opta conştiinţă". Termenul *„ālayavijñāna"* („conştiinţa-depozit") nu este întrutotul sinonim cu „cea de-a opta conştiinţă", uneori textele Vijñānavāda folosind acest termen doar pentru aspectul înlănţuit al conştiinţei fenomenale universale. Totuşi, excepţie făcând acele pasaje unde distincţia este făcută explicită, Vijñānavāda tinde să folosească *„ālayavijñāna"* pentru a se referi conştiinţa universală în genere.

Există astfel, în textele şcolii, două accepţiuni uşor distincte pe care le are cuvântul *„ālayavijñāna"*. Mai întâi, el desemnează conştiinţa universală, conştiinţa-depozit a întregii manifestări, caz în care *„ālayavijñāna"* este întrutotul sinonim cu „cea de-a opta conştiinţă". A doua accepţiune este una mai specificată şi anume se referă la aspectul afectat, înlănţuit al conştiinţei universale, desemnate prin „cea de-a opta conştiinţă"; *„ālayavijñāna"* se referă la experienţa celei de-a opta conştiinţe atunci când individul este încă înlănţuit în ideaţiile acesteia, le consideră în mod eronat ca având substanţialitate proprie, ca reprezentând propriul său sine şi astfel dezvoltă ataşament faţă de ele. Atunci când *„ālayavijñāna"* este folosit în această accepţiune, ce presupune existenţa

[20] Vezi capitolul „II.9. Conştiinţa-depozit şi condiţia individuală alterată"!

înlănţuirii, pentru referinţa la conştiinţa universală în genere, la conştiinţa ce experimentează întreaga manifestare, este folosit doar termenul „cea de-a opta conştiinţă".

Această din urmă accepţiune este însă mai rar întâlnită şi apare aproape exclusiv în pasaje ce pun în opoziţie aspectul înlănţuit al conştiinţei universale cu aspectul ei eliberat. În restul contextelor, textele Vijñānavāda folosesc termenul *„ālayavijñāna"* pentru a desemna conştiinţa universală, conştiinţa ce experimentează manifestarea în genere. Cum acest mod de a folosi termenul *„ālayavijñāna"* s-a consacrat şi în lucrările de exegeză, atât în literatura clasică tibetană cât şi în lucrările moderne, şi pe parcursul acestei lucrări se va adera la acest mod de a folosi termenul *„ālayavijñāna"*.

II.2.4. Cele opt ipostaze ale conştiinţei *(vijñāna)*

Cele opt tipuri de manifestări şi cele opt tipuri ale conştiinţei

Vijñānavāda identifică opt ipostaze ale conştiinţei, opt tipuri de activitate a conştiinţei; la nivelul acestor ipostaze ia naştere întreaga varietate a manifestărilor experimentate de un subiect uman.[21] Cele opt ipostaze nu sunt substanţial diferite, ci reprezintă deopotrivă conştiinţă; diferenţierea lor se face în funcţie de anumite specificităţi ale apariţiilor manifestate de fiecare dintre ele. Tocmai din acest motiv diferenţierea lor nu are temeiuri ontologice, nu ţine de un aspect ultim al realităţii, ci este efectuată exclusiv din perspectiva multiplicităţii fenomenale.[22]

Vijñānavāda nu consideră conştiinţa ca fiind substanţial diferită de germenii manifestărilor *(bīja)* şi de manifestările *(dharma)* însele[23]. O anumită

[21] Cuvântul „ipostază" trebuie înţeles simplu, ca „tip de conştiinţă", care se individualizează printr-o tipologie specifică a experienţei sale. Sintagma sanskrită pentru „ipostază a conştiinţei" este *„vijñānalakṣaṇa"*, adică „tip de conştiinţă", „caracteristică a conştiinţei". Termenul nu trebuie înţeles ca implicând o diviziune substanţială, o diviziune ontologică.

[22] Despre cele opt tipuri de conştiinţă ca fiind fundamental non-diferite, lipsite de individualizare, de natură proprie, vezi Chatterjee 1999:87!

[23] Vezi capitolul „I.2.3. Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* ca şi conştiinţă fenomenală universală" pentru explicitarea absenţei unei naturi proprii a conştiinţei, care să fie distinctă de factori şi de germeni.

ipostază a conştiinţei este doar un nume generic pentru un anumit tip de manifestări sau de germeni. Astfel că distincţia dintre diversele ipostaze ale conştiinţei nu se face pe temeiul unei eventuale substanţe proprii, pe temeiul unei eventuale naturi proprii, ambele fiind inexistente, ci doar în funcţie de tipul de manifestare cu care fiecare din ele este asociată.

Cele opt ipostaze se găsesc mai degrabă într-o relaţie de incluziune decât într-una de adiacenţă. Cea de-a opta ipostază, conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* este conştiinţa ce experimentează întreaga manifestare, este aceea care conţine toţi germenii manifestării *(sarvabījaka)*. La nivelul ei, şi nu alături de ea, se individualizează mintea *(manas)*, cea de-a şaptea ipostază a conştiinţei care, selectând anumite manifestări ale conştiinţei-depozit, şi le asumă pe acestea ca identitate proprie. Mintea *(manas)* nu este însă ceva distinct de conştiinţa-depozit, ci doar o anumită formă specifică a ei, conştiinţa-depozit căreia i se adaugă un plus specific de determinaţie.

Mintea *(manas)* este cea care creează individul iar la nivelul acestui individ iau naştere conştiinţe operaţionale *(pravṛttivijñāna),* adică conştiinţa mentală *(manovijñāna)* şi cele cinci conştiinţe senzoriale. Doar cele cinci conştiinţe senzoriale (conştiinţa vizuală, auditivă, olfactivă, tactuală, gustativă) şi conştiinţa mentală nu sunt structurate ierarhic ci sunt, mai degrabă, adiacente una alteia, în rest ipostazele succesive ale conştiinţei sunt individualizate la nivelul ipostazei precedente (*ālayavijñāna* → *manas* → *manovijñāna* şi cele 5 conştiinţe senzoriale).[24]

Cele opt tipuri ale conştiinţei şi aplicabilitatea lor în vederea explicitării experienţei diferitelor specii de fiinţe individuale

Aplicabilitatea explicitării experienţei în termenii celor opt ipostaze ale conştiinţei pare să fie limitată la acea experienţă ce are drept subiect o conştiinţă umană. Cele opt ipostaze dau seama de modalitatea în care se individualizează, în care se constituie conştiinţa umană, dau seama de structura experienţei umane. Vijñānavāda aderă la cosmologiile tradiţionale ale budhismului, care

Pentru explicitarea ideii de „germeni” *(bīja)* ai manifestării vezi capitolul „II.6.3. Germenii manifestării factorilor” !

[24] Pentru cele opt ipostaze ale conştiinţei în Vijñānavāda, vezi articolele lui Dan Lusthaus în Buswell 2003:918-919 şi Yamabe Nobuyoshi în Buswell 2003:175-176.

susţin existenţa a şase tipuri de destine *(gati)*, a şase forme de existenţă individuală, existenţa umană fiind doar una dintre acestea (alături de zei – *deva*, *asura*, fantome – *preta*, animale – *tiryañc*, locuitori ai infernului – *nāraka*)[25]. Textele şcolii nu fac însă nicio precizare referitoare la modalitatea în care se constituie experienţa celorlalte tipuri de subiecţi individuali. Conştiinţa-depozit, datorită caracterului său universal, nespecificat, va fi regăsită la nivelul oricărui tip de experienţă; de asemenea, orice tip de existenţă individuală determinată necesită existenţa a ceva ce funcţionează măcar în mod similar cu ceea ce, la nivelul subiectului uman, constituie mintea *(manas)*. Conţinutul tipului de individualizare pe care îl induce mintea *(manas)* va fi însă diferit în cazul unui subiect uman şi în cazul unuia de un alt tip.

Conştiinţa mentală *(manovijñāna)*, responsabilă de structurarea experienţei în mod conceptual, şi conştiinţele senzoriale nu par să fie prezente în mod necesar în orice tip de experienţă individuală. Nu pare să fie imposibilă existenţa unor subiecţi cu un număr mai mare de facultăţi senzoriale sau chiar şi a unora care să nu structureze experienţa într-un mod conceptual şi care în, consecinţă, să fie lipsite de conştiinţa mentală *(manovijñāna)*.

Deoarece Vijñānavāda se abţine de la a afirma ceva despre tipul de experienţă al fiinţelor ce împărtăşesc alt destin decât cel uman, cel mai verosimil este ca sistematizarea experienţei în funcţie de cele opt ipostaze ale conştiinţei să intenţioneze doar explicitarea experienţei de tip uman. Problema structurii experienţei altor tipuri de fiinţe este mai degrabă o problemă factuală, empirică, şi nu una de interes metafizic. În plus, dată fiind absenţa interacţiunii intelectuale, teoretice, dintre fiinţele umane şi celelalte tipuri de fiinţe, se poate considera că problematica experienţei de tip non-uman nu interferează prea mult cu problemele specifice existenţei umane, inclusiv cu cele de tip soteriologic. Astfel că experienţa de alt tip decât cea umană nu are de ce să prezinte un interes ridicat pentru autorii Vijñānavāda.

Imposibilitatea formulării unei teorii generale a manifestării

O teorie generală, obiectivă a manifestării, care să nu facă referire la niciun subiect al manifestării şi, prin aceasta, să fie valabilă pentru orice tip de

[25] Pentru cele şase tipuri de destine, vezi articolul lui Daniel Getz în Buswell 2003:760!

subiect este imposibilă iar aceasta deoarece manifestarea ia naştere doar la nivelul absolutului afectat de anumite tipuri determinate de ignoranţă. Nu absolutul în starea sa pură şi obiectivă reprezintă substratul manifestării, ci absolutul căruia i se asociază anumite condiţii *(pratyaya)*, anumiţi germeni *(bīja)*, devine subiect al manifestării. Tipul de experienţă manifestată este întotdeauna relativ la tipul de germeni, de condiţii, care îi sunt asociate absolutului şi, prin aceasta, este imposibilă găsirea unei structuri generale a experienţei, totul fiind relativ la tipologia subiectului. Vijñānavāda alege ca punct de referinţă în vederea elaborării sistemului său subiectul uman, adică realitatea ultimă căreia îi sunt asociate acele determinaţii specifice condiţiei umane.

II.2.5. Argumente în favoarea idealismului

Teza idealistă a Vijñānavādei aduce un element de noutate în filosofia budhistă; din acest motiv autorii şcolii au simţit deseori nevoia de a formula argumente în favoarea ei. Argumentele iau deseori forma unei reinterpretări în termeni idealişti a unor situaţii care, în mod obişnuit, sunt explicate prin apelul la o ontologie realistă, prin postularea unor entităţi exterioare subiectului ce experimentează, şi care totodată sunt autonome în raport cu acesta.[26]

[26] Kochumuttom (1999), pp. 3-11, 17-25, 31-37, încearcă, în mod surprinzător, să prezinte întregul sistem al Vijñānavādei clasice ca pe o reacţie împotriva dualităţii subiect-obiect *(grāhakagrāhyavikalpa)*, şi nu ca pe o respingere a existenţei autonome a obiectelor determinate. Însă, argumentele lui se bazează pe o interpretare greşită a unor pasaje din textele şcolii. Chiar şi el admite (pag. 3) că este oarecum paradoxal a se nega dualitatea subiect-obiect într-un context pluralist-realist; totuşi, în continuare, Kochumuttom încearcă să demonstreze că o astfel de teorie este cea susţinută de autorii Vijñānavāda.

Kochumuttom 1999:181-186 consideră că Vasubandhu nu ar fi făcut altceva decât să critice teoria adevărului-corespondenţă, nu însă şi ontologia realistă. Kochumuttom susţine că Vasubandhu ar fi admis existenţa obiectelor exterioare, dar că ar fi pus în discuţie posibilitatea cunoaşterii lor.

„Obiectul” filosofiei realiste interpretat ca ideaţie a conştiinţei universale

Ontologia realistă este reprezentată, întâi de toate, de nivelul reflecţiei comune, profane, pre-filosofice, care consideră majoritatea manifestărilor ca având existenţă autonomă, substanţială. Există însă şi poziţii filosofice care aderă şi chiar încearcă să fundamenteze acest tip de ontologie, cum ar fi Nyāya-Vaiśeṣika şi şcolile Hīnayānei. Tocmai de aceea textele Vijñānavādei acordă o importanţă ridicată respingerii ontologiei realiste, demonstraţiei imposibilităţii de a exista un „obiect” exterior conştiinţei ce îl percepe.

Negarea existenţei obiectului exterior nu trebuie înţeleasă într-un mod solipsist. Vijñānavāda nu reduce întreaga manifestare la conştiinţa individuală ci la o conştiinţă-depozit *(ālayavijñāna)* care are un caracter trans-individual. În raport cu o conştiinţă individuală există elemente ce sunt exterioare dar, ceea ce este important pentru Vijñānavāda, ele nu constituie entităţi autonome, obiective, nu sunt acele „obiecte exterioare” ale mentalităţii realiste, ci sunt ideaţii ale conştiinţei-depozit care însă sunt exterioare unei anumite conştiinţe individuale. Întreaga experienţă a unui individ, prin faptul că ia naştere la nivelul conştiinţei-depozit ce depăşeşte limitele individualităţii sale, conţine elemente ce îi sunt „externe” acestui individ. Procesul maturizării *(vipāka)* germenilor *(bīja)*, al naşterii într-una dintre cele şase forme de existenţă *(gati)* etc. nu sunt pe deplin conştientizate, depăşesc sfera conştiinţei individuale, însă nimic de genul unui „obiect” nu este implicat în acestea, ci totul se petrece la nivelul conştiinţei trans-individuale.

De aceea, polemica pe care textele Vijñānavāda o îndreaptă împotriva realismului ontologic are drept scop nu exaltarea conştiinţei individuale la rangul de realitate ultimă, de substrat ultim, ci doar respingerea conceptului de „obiect”, adică respingerea existenţei unor entităţi ce ar exista într-un mod autonom, independent de conştiinţa considerată în oricare dintre ipostazele sale. Un astfel de „obiect” ar pune în discuţie idealismul ontologic al Vijñānavādei, cât şi puritatea esenţială, natura esenţial eliberată a condiţiei absolute.

Reducerea obiectului la senzaţii

Majoritatea argumentelor împotriva obiectului se desfăşoară nu atât în plan metafizic, cât mai degrabă în planul experienţei conştiinţei umane, în plan fenomenologic. Majoritatea argumentelor vizează nu atât imposibilitatea

metafizică a existenţei obiectului, cât, mai degrabă, imposibilitatea ca pe baza experienţei umane să poată fi postulată existenţa sa. În general, se încearcă a se dovedi că întreaga experienţă a unei conştiinţe umane poate fi explicitată în termeni de „ideaţie” *(vijñapti)* şi că introducerea „obiectului” *(artha)* este nu doar non-necesară, dar chiar în totalitate nejustificată, ilicită. Tot ceea ce este considerat în experienţa comună drept „obiect”, conform acestor argumente, este reductibil la subiect, la ideaţiile acestuia.[27]

„Subiectul *(grāhaka)* este reprezentat de cele cinci domenii senzoriale *(āyatana)*, de conştiinţă *(citta)*, de minte *(manas)*, de conştiinţa discriminatoare *(vijñāna)* şi de factorii mentali *(caitasikadharma)*. Obiectul *(grāhya)* este reprezentat de cele şase domenii externe *(bāhyāyatana)*. Însă obiectul este totuna cu subiectul.”[28]

„634. Corpurile *(deha)*, experienţa *(bhoga)*, obiectele-fundament *(pratiṣṭhā)* constituie apariţii *(ābhā)*, modificări *(vṛtti)* [ale conştiinţei] ce iau naştere datorită întipăririlor conştiinţei *(vāsanā)*.”[29]

„În situaţiile în care cei imaturi *(bāla)* consideră că există obiecte ale experienţei *(bhogya)*, în cazul domeniilor externe *(bāhyāyatana)*, în cazul celor ce au o natură proprie *(svabhāva)* ce există în conformitate cu ideaţia formei *(rūpa)* şi a celorlalte, în aceste cazuri [toate] sunt doar de natura experienţei *(bhojana ātmīya)* şi au drept caracteristici *(lakṣaṇa)* construcţia mentală *(parikalpita)*.”[30]

Obiectul *(artha)* constituie astfel doar apariţie, doar aspectul său de la nivelul conştiinţei; din perspectivă ontologică, experienţa stării de veghe este similară experienţei visului, în sensul că obiectele experimentate sunt, în ambele cazuri, non-existente altundeva decât în conştiinţă.

„Astfel, datorită non-existenţei obiectului exterior *(bāhyārtha)*, conştiinţa *(vijñāna)* este aceea care se produce având aspectul obiectului *(arthākāra)*. Această trebuie cunoscută *(abhyupeya)* ca fiind asemănătoare conştiinţei [ce experimentează] visul *(svapna)*.”[31]

---

[27] Pentru un studiu asupra caracterului problematic al afirmării existenţei unui obiect al percepţiei, atât în conformitate cu autorii budhişti, cât şi cu cei ce aparţin curentului filosofiei analitice contemporane, vezi Tillemans 1990:38-41!

[28] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, VIII.20, Lamotte 1935:220.

[29] *„634. dehabhogapratiṣṭhāśca ābhā vṛttiśca vāsanaiḥ/*
saṃjāyate...//”
Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 634, Nanjio 1956:343.

[30] *„bāhyeṣvāyataneṣu rūpādivijñaptyābhāsasvabhāveṣu bālānām bhogyasammateṣu bhojanasyātmīyasya parikalpitalakṣaṇānām...”*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.20 (21), Pandeya 1999:47.

[31] *„evaṃ bāhyārthābhāvād vijñānamevārthākāramutpadyate svapnavijñānavad ityabhyupeyaṃ/”*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1ab, Chatterjee 1980:28.

„Condiţia obiectivă *(ālambanapratyaya)* este acceptată [doar] prin faptul că conştiinţa *(vijñāna)* îşi produce propriile sale apariţii *(ābhāsa)* [cu aspect de] obiect exterior *(bāhya artha)*."[32]

Reducerea obiectelor la senzaţii, la percepţii, nu pune probleme deosebite de ordin filosofic; ba chiar se poate considera că este mai dificilă construirea obiectului pe baza senzaţiilor care, ele însele, constituie datul primar pentru conştiinţa umană.[33] Senzaţiile sunt anterioare obiectului din punct de vedere epistemic, fenomenologic şi de aceea orice construcţie teoretică ce implică obiecte poate fi cu uşurinţă parafrazată în termeni ce se referă la senzaţii, la percepţii.

De exemplu, *Laṅkāvatāra-sūtra* arată că toate cele patru elemente materiale pot fi reduse la elemente senzoriale şi, dat fiind faptul că, în conformitate cu cosmologia tradiţională indiană la care autorul textului pare să adere, întregul univers material era constituit din combinaţii ale celor patru elemente materiale, reducerea lor la elemente subiective, de ordin ideatic, echivalează cu reducerea întregului univers la senzaţii.

„Mahāmati, cum iau naştere elementele primare *(mahābhūta)* şi elementele derivate *(bhautika)*?

Mahāmati, atunci când este discriminată *(vikalpa)* lichiditatea *(sneha)*, atunci ia naştere elementul primar care este domeniul apei *(abdhātu)*, atât cea internă *(adhyātman),* cât şi cea externă *(bāhya)*.

Mahāmati, atunci când este discriminată văpaia *(utsāha)*, atunci ia naştere elementul primar care este domeniul focului *(tejas)*, atât cel intern cât şi cel extern.

Mahāmati, atunci când este discriminat sunetul *(samudīraṇa)*, atunci ia naştere elementul primar care este domeniul vântului *(vāyu)*, atât cel intern cât şi cel extern.

---

[32] *„bāhyo hyarthaḥ svābhāsavijñānajanakatvena vijñānasyālambanapratyaya iṣyate/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1ab, Chatterjee 1980:28.

[33] Pentru o analiză epistemică asupra idealismului şcolii Vijñānavāda, în comparaţie cu tipuri de filosofie idealistă din Occident, vezi Chakrabarti 1992:104-105, 107-108. Chakrabarti consideră că Vijñānavāda se apropie cel mai mult de filosofia lui W. James.

De asemenea, Shaw 1987:225-226, discutând similarităţile dintre idealismul Vijñānavādei şi idealismul lui W. James, arată care sunt absurdităţile implicate în postularea unei categorii care să fie radical distinctă de categoria experienţei.

Vezi Poussin 1938:142 pentru o interpretare fenomenologică a idealismului şcolii Vijñānavāda!

Vezi Chatterjee 1999:77!

Mahāmati, atunci când este discriminată forma delimitată *(rūpapariccheda)*, atunci ia naştere elementul primar care este domeniul pământului *(pṛthivī)*, atât cel intern, cât şi cel extern, laolaltă cu spaţiul *(ākāśa)*.

Datorită ataşamentului *(abhiniveśa)* faţă de [aceste] existenţe *(satya)* ireale *(mithyā)* se produc multitudinea celor cinci agregate *(skandha)*, elementele primare *(mahābhūta)* şi elementele derivate *(bhautika)*?"[34]

De asemenea, se poate întâlni la Vasubandhu, ba chiar într-o lucrare anterioară convertirii sale la Mahāyāna, o încercare de a reduce atributele spaţiale, atributele materiale la atribute senzoriale. Încă din această lucrare timpurie Vasubandhu identifică originea tuturor conceptelor ce pretind a avea o referinţă „obiectivă" la nivelul senzaţiilor, la nivelul subiectului.

„Atunci când o culoare apare într-o mai mare măsură într-o anumită direcţie, aceasta dă naştere ideii de «lung». Dacă ea apare doar într-o mică măsură, aceasta dă naştere ideii de «scurt». Dacă apare într-o măsură egală în patru direcţii, aceasta dă naştere ideii de «pătrat». Dacă apare în egală măsură pornind din centru spre circumferinţă, aceasta dă naştere ideii de «cerc»."[35]

Percepţia unui obiect nu este atât modul în care o entitate exterioară conştiinţei, autonomă în raport cu aceasta, i se înfăţişează conştiinţei ci, mai degrabă, conştiinţa ce ia forma, ce manifestă aspectul obiectului perceput, înfăţişarea conştiinţei sub o astfel de formă.

„Conştiinţa ia naştere având forma *(sarūpa)* aspectului *(ākāra)* acestui [obiect]. În situaţia în care conştiinţa se înfăţişează *(ānurūpya)* ca acest [obiect] se spune că are loc percepţia obiectului *(viṣaya)*."[36]

„I.7. De aceea, natura proprie *(svabhāva)* a comprehensiunii *(upalabdhi)* este stabilită ca fiind non-comprehensiunea.

[Comentariu:] Deoarece comprehensiunea nu poate fi acceptată în condiţiile în care obiectul comprehensiunii *(upalabdhyārtha)* este non-existent *(abhāva)*."[37]

---

[34] *„tatra mahāmate mahābhūteṣu kathaṃ bhautikaṃ bhavati? yaduta snehavikalpamahābhūtaṃ mahāmate abdhātuṃ niṣpādayatyadhyātmabāhyam/ utsāhavikalpamahābhūtaṃ mahāmate tejodhātuṃ niṣpādayatyadhyātmabāhyam/ samudīraṇavikalpamahābhūtaṃ mahāmate vāyudhātuṃ niṣpādayatyadhyātmabāhyam/ rūpaparicchedavikalpamahābhūtaṃ punarmahāmate pṛthivīdhātuṃ janayatyākāśasahitamadhyātmabāhyam/ mithyāsatyābhiniveśātpañcaskandhakadambakaṃ mahābhūtabhautikaṃ pravartate/"*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:124.

[35] Vasubandhu – *Karmasiddhiprakaraṇa*, 4, Anacker 1998:95.

[36] *„tadākārasarūpaṃ vijñānamudeti/ [yat] tadānurūpyaṃ tattu tadviṣayapratyāyanamucyate/"*
Dharmapāla – *Ālambanaparīkṣāvyākhyā*, Śāstri 1939:63.

[37] *„I.7. upalabdhestataḥ siddhā nopalabdhisvabhāvatā/*

Posibilitatea ca experienţa caracteristicilor specifice ale unui obiect să existe în absenţa unui obiect material distinct de conştiinţă este ilustrată într-un mod indubitabil de experienţa unei stări de fapt din trecut *(atīta)* sau din viitor *(anāgata)*, de experienţa iluziei *(māyā)*, a visului *(svapna)* etc. [38]

„Deşi obiectele *(viṣaya)* din trecut *(atīta)*, din viitor *(anāgata)* ş.a.m.d. nu există în mod material *(dravyasat)*, reprezentarea lor în conştiinţă conţine caracteristicile de obiect *(viṣayalakṣaṇa)*."[39]

Chiar dacă existenţa acestor experienţe nu reprezintă o condiţie suficientă pentru a demonstra absenţa obiectului în cazul tuturor experienţelor umane, totuşi ele dovedesc măcar posibilitatea experimentării caracteristicilor unui obiect în egală măsură atunci când obiectul este evident absent cât şi în cazul în care este presupusă prezenţa lui.[40]

„Conştiinţa [unui obiect] ia naştere şi fără un obiect *(ālambana)* real, [aşa cum se întâmplă] în cazul iluziilor *(māyā)*, în cazul percepţiei oraşului ceresc *(gandharvanagara)*, în cazul visului *(svapna)*, al bolilor de ochi *(timira)* etc. Dacă naşterea coştiinţei [sub înfăţişarea unui obiect] ar fi legată *(pratibaddha)* de un obiect *(ālambana)*, în acest caz, conştiinţa [obiectului] nu ar mai lua naştere în cazul iluziilor *(māyā)* şi al celorlalte, datorită non-existenţei *(abhāva)* obiectului *(artha)*."[41]

Raţiunile psihologice ale postulării existenţei „obiectului"

Tendinţa de a postula existenţa unui „obiect" care ar exista în mod autonom, independent de conştiinţă, îşi găseşte, în oarecare măsură, o justificare psihologică. Experienţa percepţiei îşi are originile şi altundeva decât în

---

[Bhāṣya:] upalabhyārthābhāve upalabdhyayogāt/"

Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, I.7 şi Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. I.7, Anacker 1998:426.

[38] O analiză a modului în care experienţa specifică a memoriei poate justifica idealismul în Chatterjee 1999:50-52. O analiză detaliată a modului în care experienţa iluziilor poate justifica idealismul în Chatterjee 1999:52-62.

[39] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, VIII.20, Lamotte 1973:251.

[40] Vezi Dasgupta 1928:36-37! Dasgupta atrage atenţia asupra unui pasaj din Viṃśikā, unde Vasubandhu arată că starea de veghe nu este, din punct de vedere ontologic, categoric diferită de starea de vis, şi astfel obiectele experimentate în starea de veghe sunt, ca şi în cazul visului, produse tot datorită unor determinaţii pur subiective.

[41] *„vijñānaṃ ca māyāgandharvanagarasvapnatimirādāvasatyālambane jāyate/ yadi ca vijñānasyālambanapratibaddha utpādaḥ syāt evaṃ sati māyādiṣvarthābhāvānna vijñānamutpadyate/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 17, Chatterjee 1980:103.

conştiinţa subiectivă; dat fiind faptul că nimeni nu deţine controlul total asupra percepţiilor sale, devine evident faptul că ele sunt cauzate din „afara” individului. Obiectul devine astfel presupusa cauză a reprezentărilor experimentate de conştiinţă atunci când aceasta percepe.

„Ceea ce posedă cele două caracteristici, [adică cauzalitate şi formă], ceea ce este înzestrat cu aceste componente, acela devine un obiect *(ālambana)*.”[42]

Această postulare a obiectului nu este întrutotul eronată ci ea reprezintă mai degrabă un caz de extindere ilicită. Ceea ce, în mod obişnuit, este identificat drept „obiect” are, într-adevăr, o existenţă independentă de cea a conştiinţei umane dar nu şi autonomia, obiectivitatea absolută pe care i-ar atribui-o statutul de „obiect”. Chiar dacă sunt exterioare conştiinţei umane, cauzele ce determină experienţa percepţiei nu sunt decât alte manifestări ale conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*, conştiinţă care are un caracter trans-individual. Întregul proces al experienţei umane poate fi explicat, conform ontologiei Vijñānavāda, în termenii celor opt ipostaze ale conştiinţei *(vijñāna)*, între care se găseşte şi conştiinţa-depozit având un caracter trans-individual, fără a mai fi nevoie de introducerea unui „obiect”.

Interpretarea idealistă a facultăţilor senzoriale *(indriya)*

Noţiunea de „organ senzorial” *(indriya)* este reinterpretată de autorii Vijñānavāda pentru a putea fi încadrată în contextul ontologic idealist. Concepţia comună cu tendinţe înspre o abordare realistă consideră simţurile drept anumite componente materiale la nivelul cărora se realizează legătura dintre un anumit tip de obiecte şi conştiinţă. Bineînţeles că o astfel de interpretare nu poate fi încadrată într-un context filosofic idealist. Simţurile, conform autorilor Vijñānavāda, constituie „specializări” ale conştiinţei, capacităţi *(śakti)* ale acesteia de a manifesta un anumit tip de ideaţie. Ochiul nu este atât o zonă de contact între obiectele exterioare ce posedă formă şi conştiinţă ci, mai degrabă, capacitatea, funcţia conştiinţei de a manifesta senzaţii vizuale. Procesul percepţiei formelor nu este, aşa cum îl definea Nyāya-Vaiśeṣika, „contactul dintre organul senzorial şi obiect” *(indriyārthasannikarṣa)*,[43] ci conştiinţa care, sub

[42] *„yadīdaṃ dvividhalakṣaṇam tadbhāgayuktamālamnaṃ bhavati/”*
Dharmapāla – *Ālambanaparīkṣāvyākhyā*, Śāstri 1939:68.
[43] Gautama – *Nyāya-sūtra.*

influenţa unui anumit tip de întipărire *(vāsanā)*, se înfăţişează drept un anumit obiect *(viṣayākāratā)*.

„Fiind stabilită în acea capacitate *(śakti)* ce este numită «ochi” *(cakṣus)* şi în reprezentările interioare ale formelor *(antaḥ rūpa)*, conştiinţa *(vijñāna)* se produce sub aspectul *(avabhāsin)* obiectelor *(artha)*, fără însă ca ea să fie diferită *(vibhakta)* de obiect *(ālambana)*... Atunci când potenţialităţile *(śakti)* conştiinţei ajung la maturitate *(paripāka)*, atunci [conştiinţa] se înfăţişează ca obiect *(viṣayākāratā)*.”[44]

Conform ontologiei Vijñānavāda, condiţiile producerii unei anumite percepţii ţin în exclusivitate de conştiinţă, mai exact de maturizarea *(vipāka)* întipăririlor karmice *(vāsanā)* ce sunt capabile de a da naştere percepţiei respective. Aceste întipăriri *(vāsanā)*, aceşti germeni *(bīja)* sunt produşi de experienţele anterioare şi astfel în tot acest proces doar elemente intrinseci conştiinţei sunt implicate.[45]

„Conştiinţa este asemenea unui germene care, sub influenţa karmei, poate face să apară diversele forme ale obiectelor.”[46]

În aceste condiţii, având în vedere faptul că explicitarea oricărei manifestări poate fi efectuată în termeni ce ţin în mod exclusiv de natura conştiinţei, introducerea obiectului are un caracter arbitrar, care nu îşi găseşte nicio justificare la nivelul experienţei.

Explicaţia idealistă a regularităţii fenomenale

Regularitatea *(niyama)*, stabilitatea experimentată la nivelul manifestărilor, îşi găseşte explicaţie, într-un cadru ontologic realist, prin invocarea existenţei obiectelor stabile, durabile, ce există potrivit cu propriile lor legi. Idealismul propus de Vijñānavāda înlocuieşte pretinsele legi externe ale obiectelor cu legi interne, ce reglează modul de manifestare al conştiinţei.[47] Vasubandhu răspunde la o eventuală obiecţie privitoare la posibilitatea de a avea o regularitate care să îşi aibă originea în conştiinţă şi nu în obiect invocând

---

[44] *„cakṣurākhyāṃ śaktimantaḥ rūpañcopādāya vijñānamarthāvabhāsi ālambanādavibhaktamutpadyate/ .../ kadācit vijñānasya śaktiparipākāt viṣayākāratā bhavati/”*

Dignāga – *Ālambanaparīkṣāvṛtti*, ad. 8 bd. , Śāstri 1939:54.

[45] Vezi capitolul „II.6.3. Germenii *(bīja)* manifestării factorilor” pentru procesul genezei şi actualizării germenilor!

[46] *Ratnakuṭa*, 39, Chang 1998:225.

Vezi şi Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin, 1929:472.

[47] Vezi Chatterjee 1999:79!

cazul manifestărilor din vis care, deşi sunt într-un mod evident lipsite de obiectivitate, se desfăşoară totuşi potrivit cu o regularitate determinată.

„3. Determinaţia *(niyama)* spaţială şi celelalte determinaţii se stabilesc ca în cazul visului *(svapna).*

[Vṛtti:] Ca în cazul visului [înseamnă] asemenea celor din vis.

În vis *(svapna)* fără a exista şi un obiect *(artha)* corespunzător se văd albine, delicii, femei, bărbaţi şi altele doar într-un anumit loc *(deśa)* şi nu peste tot. Şi chiar şi în acelaşi loc *(deśa)* se văd doar la un moment dat şi nu tot timpul. Astfel, determinaţia spaţio-temporală este stabilită chiar şi în lipsa unui obiect *(artha)* corespunzător."[48]

Implicaţiile idealiste ale procesului karmic

O anumită trăsătură a ontologiei Vijñānavāda stă la baza unui alt argument, chiar mai constrângător decât cel precedent, în favoarea non-implicării niciunui „obiect" în procesul manifestării. Cauzele manifestării experienţei, conform filosofiei Vijñānavāda, sunt condiţia afectată de ignoranţă a conştiinţei, activitatea sa volitivă, reziduurile karmice ce se acumulează la nivelul conştiinţei datorită implicării sale în experienţă. Cauzele manifestării obiectelor sunt de găsit la nivelul conştiinţei iar aceasta face cât se poate de firesc ca însăşi manifestarea obiectelor să fie un proces ce are loc în conştiinţă. Dacă obiectele ar exista în afara conştiinţei, aceasta ar echivala cu o situaţie în care cauza şi efectul ar ţine de planuri diferite ale existenţei, ori aceasta ridică probleme importante în legătură cu modul în care s-ar putea realiza conexiunea lor. Astfel că explicaţia karmică a manifestării face ca echivalarea a ceea ce, în mod obişnuit, este considerat drept „obiect" cu o manifestare a conştiinţei să nu fie doar de preferat interpretării sale ca ceva de natură materială, distinctă de conştiinţă, dar chiar o necesitate.[49]

„6. Dacă se acceptă producerea *(sambhava)* unor existenţe *(bhūta)* ca efecte *(pariṇāma)* conforme anumitor acţiuni *(karma)* [atunci] de ce să nu se accepte [producerea] unor ideaţii *(vijñāna)* [drept efecte]?

De ce nu se acceptă o astfel de transformare *(pariṇāma)* a ideaţiilor *(vijñapti)* datorată faptelor *(karma)*? De ce se concepe [o transformare] a unor entităţi *(bhūta)*? Şi, de asemenea,

[48] *„3. deśādiniyamaḥ siddhaḥ svapnavat/*

[Vṛtti:] svapna iva svapnavat/ kathaṃ tāvat/ svapne vināpyarthena kvacideva deśe kiṃcid bhramarārāmastrīpuruṣādikaṃ dṛśyate na sarvatra/ tatraiva ca deśe kadāciddṛśyate na sarvakālamiti siddho vināpyarthena deśakālaniyamaḥ/"

Vasubandhu – *Viṃśikākārikā*, 3 şi *Viṃśikāvṛtti*, ad. 3a, Anacker 1998:413-414.

[49] Vezi Kochumuttom 1999:170!

7. Se susţine că întipăririle *(vāsanā)* acţiunilor *(karma)* se află undeva, iar efectele *(phala)* [lor] în altă parte şi nu se acceptă că [efectele] pot fi tot acolo unde sunt şi întipăririle. Care este cauza?

Întipăririle *(vāsanā)* acelor fapte *(karma)* datorită cărora se concepe apariţia *(sambhava)* şi transformarea *(pariṇāma)* entităţilor iadului şi a celorlalte fiinţe *(bhūta)* asemănătoare se instalează în seria conştiinţei *(vijñāna santāna)*, şi nu în altă parte. Să nu se accepte atunci că acolo unde se află întipăririle *(vāsanā),* tot acolo se află şi efectul *(phala)* lor, [care este] o transformare *(pariṇāma)* corespunzătoare a conştiinţei *(vijñāna).* Din ce cauză *(kārana)* se concepe efectul *(phala)* întipăririlor ca fiind undeva unde întipăririle nu există?"[50]

Motorul procesului karmic este acţiunea *(karma)*, însă aceasta este definită în budhism, încă din perioade ce premerg apariţiei şcolii Vijñānavāda, într-un mod ce accentuează aspectele sale volitive, subiective, eventuala sa actualizare la un nivel trans-individual fiind considerată într-o manieră secundară.

„43. Acţiunea constituie o formă specială de voliţie.

...

45. Un act este un impuls volitiv în mintea unui agent."[51]

Astfel că Vijñānavāda nu a avut altceva de făcut decât să preia astfel de concepţii şi să le accentueze. Deşi terminologia sanskrită folosită în Mahāyāna desemnează cauza înlănţuirii printr-un cuvânt ce are ca sens primar ideea de „faptă", de „activitate" *(karma)*, această terminologie este mai degrabă moştenită din sisteme filosofice anterioare (brahmanismul timpuriu) şi nu constituie o inovaţie a budhismului. Vijñānavāda foloseşte termenul *„karma"* pentru a se referi la principala cauză a înlănţuirii, dar aceasta doar din considerente de conservatorism terminologic. Nu acţiunile ci, mai degrabă, pasiunile, atitudinea

---

[50] *„6. yadi tatkarmabhistatra bhūtānāṃ sambhavastathā/*

iṣyate pariṇāmaśca kiṃ vijñānasya neṣyate//

[Vṛtti:] vijñānasyaiva tatkarmabhistathā pariṇāmaḥ karmānneṣyate kiṃ punarbhūtāni kalpyante/ api ca/

7. karmaṇo vāsanā'nyatra phalamanyatra kalpyate/

tatraiva neṣyate yatra vāsanā kiṃ nu kāraṇam//

[Vṛtti:] yena hi karmaṇā nārakāṇāṃ tatra tādṛśo bhūtānāṃ sambhavaḥ kalpyate pariṇāmaśca tasya karmaṇo vāsanā teṣām vijñānasaṃtānasanniviṣṭā nānyatra/ yatraiva ca vāsanā tatraiva tasyāḥ phalaṃ tādṛśo vijñānapariṇāmaḥ kiṃ neṣyate/ yatra vāsanā nāsti tatra tasyāḥ phalaṃ kalpyata iti kimatra kāraṇaṃ//"

Vasubandhu – *Viṃśikākārikā*, 6-7, şi *Viṃśikāvṛtti*, ad. 6-7, Anacker 1998:415.

[51] Vasubandhu (în perioada sa Hīnayāna, anterior convertirii la Mahāyāna) – *Karmasiddhiprakaraṇa*, 43, 45, Anacker 1998:118.

pasionată de implicare în experienţă, conştiinţa perturbată *(kliṣṭa)* constituie principalul motor al înlănţuirii.

„Cauza *(kāraṇa)* existenţei înlănţuite *(saṃsāra)* sunt acţiunea *(karma)* şi perturbaţiile *(kleśa)*; dintre acestea, perturbaţiile sunt principalele *(pradhāna)*. Astfel că, datorită determinaţiei *(adhipatyatva)* perturbaţiilor *(kleśa)*, acţiunea *(karma)* devine capabilă de a proiecta *(ākṣepasamartha)* o nouă existenţă *(punarbhava)* şi nu altfel."[52]

Această abordare reuşeşte să explice, fără a face apel la o ontologie realistă potrivit căreia obiectele experimentate în timpul stării de veghe sunt reale iar cele din vis nu, de ce acţiunile petrecute în vis nu au nicio semnificaţie karmică, nu accentuează starea de înlănţuire. Motivul este acela că, în timpul visului, conştiinţa se găseşte într-o stare afectată de somn *(middha)* şi astfel acţiunile desfăşurate în vis nu sunt determinate de voinţă, asemenea celor din starea de veghe şi, prin aceasta, sunt lipsite de încărcătură karmică.

„Dacă ideaţiile *(vijñapti)* sunt în starea de veghe *(jāgrata)* tot la fel cum sunt în vis, adică lipsite de obiecte, de ce efectele *(phala)* viitoare *(āyati)*, dezirabile *(iṣṭa)* sau indezirabile *(aniṣṭa)* ale comportamentului corect *(kuśala)* sau incorect nu sunt identice *(tulya)* în cazul [faptelor] din somn *(supta)* sau din starea de veghe? Deoarece

18. În vis *(svapna),* conştiinţa *(citta),* fiind afectată de oboseală *(middha)*, datorită acestui fapt, efectele *(phala)* [lor] nu sunt identice *(sama)* [cu cele din starea de veghe]."[53]

Explicaţia idealistă a intersubiectivităţii umane

Autorii Vijñānavāda au trebuit să dea seama de anumite experienţe, în principal din categoria acelora care presupuneau intersubiectivitate. Într-un context ontologic realist explicaţia lor era relativ uşoară, însă în condiţiile ontologiei idealiste explicaţia nu mai era atât de evidentă. Intersubiectivitatea este însă posibilă datorită existenţei unei unice conştiinţe-depozit în care toate conştiinţele individuale sunt stabilite şi la nivelul căreia poate avea loc comunicarea, relaţiile intersubiective. Ideaţile conştiinţelor individuale au toate

[52] *„saṃsārasya hi karma kleśāśca kāraṇam tayośca kleśāḥ pradhānam/ tathā hi kleśādhipatyatvāt karma punarbhavākṣepasamarthaṃ bhavati nānyathā/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 19, Chatterjee 1980:110.

[53] *„[Vṛtti:] yadi yathā svapne nirarthikā vijñaptirevaṃ jāgrato 'pi svātkasmātkuśalākuśalasamudācāre suptāsuptayostulyaṃ phalamiṣṭāniṣṭamāyatyāṃ na bhavati/ yasmāt/*

18. middhenopahataṃ cittaṃ svapne tenāsamaṃ phalaṃ/"

Vasubandhu – *Viṃśikākārikā*, 18 şi *Viṃśikāvṛtti*, ad. 17, Anacker 1998:419.

conştiinţa-depozit ca posibil mediu de interacţiune şi, prin aceasta, Vijñānavāda poate depăşi un eventual solipsism sau o eventuală formă de idealism subiectiv.[54]

„Prin faptul că ideaţiile tuturor fiinţelor *(sattva)* se guvernează reciproc una pe cealaltă, există o regulă *(niyama)* a [apariţiei] ideaţiilor, [care sunt] ca şi cum ar fi legate *(yoga)*. „Reciproc" [înseamnă] una pe cealaltă. Deci, datorită anumitor ideaţii ale unei serii personale *(santāna)* iau naştere într-o altă serie personală anumite ideaţii, şi nu datorită unui anumit obiect *(artha)*."[55]

Karma comună şi experienţa împărtăşită

Lumea comună, universul fizic, obiectiv, material ale ontologiei realiste sunt înlocuite în Vijñānavāda de „condiţia [apărută] ca urmare a maturizării *(vipāka)* reziduurilor karmice similare *(tulyakarma)*". Există, în bună măsură, un nucleu comun al tuturor experienţelor individuale ale fiinţelor umane dar acesta se datorează similarităţii *(tulyatva)* întipăririlor karmice de la nivelul fiecăreia dintre aceste fiinţe, similaritate care determină un anumit grad de similaritate a experienţelor fiecăruia.[56] Toate fiinţele umane au dobândit în prezenta reîncarnare condiţia de fiinţă umană datorită existenţei unui tip specific de întipăriri karmice la nivelul conştiinţei lor şi astfel se explică existenţa unei similarităţi la nivelul experienţelor fiinţelor aflate într-un acelaşi plan *(dhātu)* al existenţei. Această similaritate a experienţelor individuale nu se aplică tuturor fiinţelor, ci doar celor ce împărtăşesc un anumit nucleu comun de reziduuri karmice. Locuitorii iadului *(nāraka, preta)* sau fiinţele paradisiace *(deva)* au parte de alte tipuri de experienţe nu datorită unei eventuale localizări distincte a

[54] O explicaţie asupra modului în care Vasubandhu evită solipsismul, în Kochumuttom 1999:191-194.

Pentru posibilitatea anumitor experienţe intersubiective într-un context idealist, vezi Dasgupta 1928:37-38!

[55] *„sarveṣām hi sattvānāmanyonyavijñaptyādhipatyena mitho vijñapterniyamo bhavati yathāyogaṃ/ mitha iti parasparataḥ/ ataḥ saṃtānāntaravijñaptiviśeṣātsaṃtānāntare vijñaptiviśeṣa utpadyate nārthaviśeṣāt/"*

Vasubandhu – *Viṃśikāvṛtti*, ad. 18 a, Anacker 1998:419.

[56] Experienţa intersubiectivă explicitată ca parte comună a experienţelor a nenumăraţi indivizi, ca o „halucinaţie colectivă", ca o „halucinaţie cosmică", la Chatterjee 1999:81-82.

Constituirea experienţei comune prin intermediul reziduurilor karmice comune studiată în Waldron 2003:164-166.

lor, într-un alt domeniu spaţial obiectiv, ci datorită existenţei unui alt tip de întipăriri karmice la nivelul conştiinţei lor.

„Toţi morţii *(preta)* aflaţi în [aceeaşi] situaţie *(avasthā)* [rezultată] în urma maturizării unei karme similare *(tulyakarma)* văd un râu plin de puroi şi nu doar unul [dintre ei]."[57]

Lumea *(loka)*, planul *(dhātu)* de existenţă al fiecărei fiinţe nu este altceva decât o anumită componentă a retribuţiei sale karmice, componentă care nu are însă un caracter personal, ci este împărtăşită laolaltă cu alte conştiinţe individuale.[58]

Acest tip de explicaţie reuşeşte să dea seama şi de situaţiile în care, într-o formulare proprie ontologiei realiste, un acelaşi obiect este perceput în moduri distincte de către indivizi distincţi. Explicaţia realistă a percepţiei, în care obiectul joacă rolul principal în determinarea conţinutului percepţiei, întâmpină dificultăţi în interpretarea acestor experienţe.[59]

„[Se spune] că obiectul *(artha)* său nu există datorită lipsei unui aspect [determinat] *(anākāratva)* al apariţiei *(pratibhāsa)* obiectelor *(artha)* şi a fiinţelor *(sattva)*, datorită apariţiilor celor ireale *(vitatha)*, adică datorită apariţiei sinelui *(ātman)* şi a ideaţiilor *(vijñapti)*."[60]

Se face frecvent referire la situaţia în care ceea ce pentru un bărbat obişnuit constituie o femeie atrăgătoare, pentru un ascet constituie doar un înveliş corporal dezgustător iar pentru un câine constituie doar o bucată de carne.

„Un acelaşi [corp feminin] este, în reprezentarea *(vikalpana)* unui ascet *(parivrāj)* un cadavru, în cea a unui îndrăgostit *(kāmuka)* un corp atractiv, şi în cea a unui câine *(śuna)*, a unui animal *(tisra)*, o bucată apetisantă de mâncare."[61]

---

[57] *„tulyakarmavipākāvasthā hi pretāḥ sarve 'pi pūyapūrṇāṃ nadīṃ paśyati naika eva/"*

Vasubandhu – *Viṃśikāvṛtti*, ad. 3, Anacker 1998:414.

[58] Vezi Chatterjee 1999:207, 213 pentru modul în care Berkeley explică, tot într-un cadru ontologic idealist, posibilitatea existenţei unor obiecte experimentate de mai mulţi indivizi. Pentru el, aceste obiecte sunt manifestate de D-zeu, identificat cu o aşa-numită „conştiinţă divină" situată deasupra tuturor conştiinţelor individuale.

[59] Vezi Chatterjee 1931:209 pentru modul în care un acelaşi „obiect" poate fi perceput în moduri diverse de către diverşi subiecţi aflaţi în situaţii diverse.

[60] *„nāsti cāsyārtha ityarthasattvapratibhāsasyānākāratvāt ātmavijñaptipratibhāsasya ca vitathapratibhāsatvāt/"*

Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. I.3, Anacker 1998:425.

[61] *„parivrāṭkāmukaśunām ekasyāṃ pramaḍātanau/*
kuṇapaḥ kāmiṇī bhākṣya iti tisro vikalpanāḥ//"

„S-a văzut că chiar şi în cazul unui unic obiect, percepţiile mai multor subiecţi pot fi reciproc contradictorii *(parasparavirūddha)*. Nu este logic posibil ca un singur [obiect] să aibă naturi *(ātmaka)* multiple *(aneka)*, reciproc contradictorii."[62]

Chiar şi în cazul unei aceleiaşi persoane, o schimbare în condiţia sa subiectivă poate determina schimbări importante în modalitatea de a avea experienţa unui anumit obiect. Sunt amintite, în primul rând, diferenţele în modul de a percepe obiectele în funcţie de situarea pe un anumit nivel al căii mistice.[63] În etapa profană, anterioară iniţierii oricărui demers mistic, obiectele sunt percepute ca având diferite naturi proprii determinate conceptual; ulterior, pe măsură ce se avansează pe cale *(mārga)*, ele ajung să fie văzute ca apariţii momentane *(kṣaṇika)* condiţionate, iar atunci când se atinge cunoaşterea absolută, cunoaşterea lipsită de discriminare *(nirvikalpakajñāna)* ele chiar nu mai sunt deloc percepute.

Vijñānavāda rezolvă dificultăţile ridicate de aceste situaţii prin explicitarea unei percepţii nu în termenii reproducerii unui obiect exterior la nivelul unei conştiinţe, ci în termeni exclusiv subiectivi; mai exact orice experienţă de percepţie este considerată ca maturizare *(paripāka)* a anumitor germeni ce există la nivelul unei conştiinţe. Condiţia subiectului este aceea care determină conţinutul percepţiei şi astfel orice modificare a acesteia (inclusiv trecerea ei de la o formă mai înlănţuită la una mai puţin înlănţuită) justifică modificarea conţinutului percepţiei. Faptul că subiecţi distincţi aflaţi în circumstanţe asemănătoare pot avea percepţii divergente cu privire la anumite aspecte (în termeni realişti, situaţia perceperii unui unic obiect în moduri distincte) se explică prin caracterul asemănător, dar nu în totalitate identic, al întipăririlor karmice de la nivelul conştiinţei subiecţilor în cauză.

Sarvadarśanasaṃgraha, ed. Ānandāśrama, pag. 12, apud. Asvabhāva – *Upanibandhana* (versiunea tibetană), ad. *Mahāyānasaṃgraha*, II.14, 275b4-276a8, Lamotte 1973:106. Textul sanskrit este uşor problematic, traducerea propusă aproximând îndeaproape sensul cel mai probabil al versetului dar fiind discutabilă sub aspect gramatical.

[62] *„dṛṣṭā cābhinne 'pyarthe pratipattinām parasparavirūddhā pratipattiḥ/ na caikasya parasparavirūddhānekātmakatvaṃ yujyate/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 17, Chatterjee 1980:103.

[63] Vezi *Mahāyānasaṃgraha*, II.14, Lamotte 1973:104-105 despre „cunoaşterea conformităţii [obiectului] cu cele trei tipuri de cunoaştere" *(trividhajñānānukūlatvajñāna)*!

Respingerea tezei atomiste

Un aspect important al modalităţii în care este susţinută teza *„vijñaptimātratā”* în textele Vijñānavāda îl constituie polemica cu filosofia realistă, în special cu atomismul şcolii Vaiśeṣika.[64] În această şcoală toate transformările ce au loc în universul material erau explicate prin combinaţia şi prin separaţia unei multitudini de atomi individuali *(paramāṇu)*. Vasubandhu, în *Viṃśikā*, aduce o serie de obiecţii care vizează chiar şi posibilitatea de a explica transformările unor eventuale obiecte făcând apel la atomi; aceste argumente nu au însă prea multă relevanţă filosofică.[65]

Importantă este însă remarca lui Dignāga, din *Ālambanaparīkṣā*, conform căreia, chiar dacă atomii reuşesc să dea seama de toate transformările ce au loc în universul fizic, ei nu pot da seama şi de perceperea obiectelor în a căror componenţă intră ei într-un anumit mod determinat.[66] Prin însăşi natura sa atomul este invizibil, este altceva decât orice formă de percepţie, ori aceasta ridică probleme referitoare la modul în care ceva ce nu este niciodată perceput, ceva ce este, prin natura sa lipsit de caracteristici perceptuale, poate totuşi explica constituirea percepţiilor.

„Deoarece ceea ce nu este perceput *(anupalabhyamāna)* reprezintă o categorie non-existentă, atomii nu pot constitui cauza [percepţiei].”[67]

Astfel că forma, aspectul *(ākāra)* obiectului îşi găseşte originile tot în subiectul ce percepe *(grāhaka)*, constituie un aport, o supraimpoziţie *(āropita)* a

---

[64] Vezi Dasgupta 1928:37 pentru un studiu asupra modului în care autorii Vijñānavāda resping atomismul şcolii Vaiśeṣika.

Vezi Tillemans 1990:248-250 (notele 227-228) pentru câteva dintre obiecţiile pe care diferiţi autori budhişti le-au adus teoriei atomiste!

[65] Vasubandhu – *Viṃśikākārikā*, 11-14, *Viṃśikāvṛtti*, ad. 11-14, Anacker 1998:416-419.

[66] Kochumuttom 1999:176-181 consideră critica pe care vasubandhu o aduce teoriei atoniste ca fiind îndreptată în mod strict împotriva aspectelor epistemice ale acesteia, nu şi asupra celor ontologice. Altfel spus, deşi atomii pot da seama de constituirea obiectului exterior, ei nu pot da seama de modul în care acesta este experimentat, de identitatea categorială care îi este atribuită obiectului de subiectul uman.

Chatterjee 1999:68-72 discută pe larg asupra imposibilităţii ca teoria atomistă să poată da seama de obiectul filosofiei realiste, obiect ce are o natură proprie determinată categorial. El reaminteşte şi câteva din argumentele pe care logicienii Sautrāntika-Yogācāra le-au adus în această privinţă.

[67] *„anupalabhyamānapadārthasya asattvāt paramāṇurakāraṇam/”*

Dharmapāla – *Ālambanaparīkṣāvyākhyā*, Śāstri 1939:62.

acestuia.[68] Obiectul, considerat în identitatea sa sub care se arată, rămâne o entitate convenţională *(saṃvṛta)*, particularităţile sale negăsindu-şi niciun fundament obiectiv, substanţial *(dravya)*.

„5. De aceea, aceste [particularităţi] nu sunt substanţiale.

[Vṛtti:] Diferenţierea în privinţa aspectului *(ākāra)* este reală doar în mod convenţional şi nu ţine de atomi. Ulciorul şi toate celelalte sunt existente doar în mod convenţional."[69]

„În ceea ce priveşte obiectul cunoscut *(viṣaya)*, natura *(svarūpa)* sa este doar de cunoaştere *(jñāna)*, nu este fundamentată, deoarece [el] ia naştere ca aspect *(ākāra)*. Dacă atomii ar fi cauza sa, atunci nu ar exista nicio similaritate cu această [cauză], după cum este şi în cazul simţurilor *(akṣa)*."[70]

Este respinsă posibilitatea ca agregatul de atomi *(saṃghāta)* să poată da socoteală de aspect iar aceasta pe motiv că un agregat, ca agregat, reprezintă o entitate convenţională care, din punct de vedere substanţial, nu conţine nimic în plus faţă de părţile sale componente (adică atomii invizibili).

„Tot ceea ce este compus din părţi are un aspect *(ākāra)* supraimpus *(āropita)*, care nu constituie domeniul *(gocara)* cunoaşterii senzoriale *(indriyavijñāna)*."[71]

Astfel că obiectivitatea şi forma determinată nu pot fi puse în legătură în niciun fel prin teza atomistă.

„În ceea ce priveşte postularea atomilor, se dă seama de capacitatea cauzală *(hetutva)*[72] dar nu şi de formă *(ākāra)*; în ceea ce priveşte postularea agregatelor, se dă seama de formă dar nu şi de capacitatea cauzală."[73]

---

[68] Pentru imposibilitatea ca etoria atomistă să dea seama de reprezentarea unui obiect, vezi Tillemans 1990:253 (nota 245)! Pe baza unui pasaj din *Abhidharmakośa* (IV. 3), el arată că lungimea unui obiect ar putea fi explicată pe baza teoriei atomiste doar în cazul în care aceasta ar accepta existenţa unor „atomi de lungime", ceea ce este în contradicţie cu însuşi programul filosofiei atomiste.

[69] *„5. adravyo 'sti tataḥ sa hi/*

[Vṛtti:] ākārabhedaḥ saṃvṛtisatsvevāsti na tu paramāṇuṣu/ ghaṭādayaśca saṃvṛtisanta eva/"

Dignāga – *Ālambanaparīkṣā*, 5 şi *Ālamabanaparīkṣāvṛtti*, ad. 5, Śāstri 1939:48.

[70] *„viṣaya iti/ jñānena svarūpa meva nirdhāryate/ tadākāratayā jāyamānatvāt/ yadyapyaṇavaḥ tatkāraṇam/ tathāpi na tādṛśāḥ akṣavat/"*

Dignāga – *Ālamabanaparīkṣāvṛtti*, ad. 1, Śāstri 1939:32.

[71] *„sarvamavayavi āropitākāraṃ nendriyavijñānagocaraḥ/"*

Dharmapāla – *Ālamabanaparīkṣāvyākhyā*, Śāstri 1939:77.

[72] Capacitatea cauzală *(kriyā sāmarthya)* constituie, conform curentului Sautrāntika-Yogācāra, curent căruia îi aparţine Dignāga, condiţia existenţei reale, a existenţei substanţiale.

[73] Dignāga – *Ālambanaparīkṣāvṛtti*, ad. 2cd, Yamaguchi 1939:36. Originalul sanskrit al acestei porţiuni s-a pierdut. Śāstri efectuează următoarea reconstrucţie a sa: *„aṇuḥ kalāpaśceti bāhyo'rthaḥ nālambanam, ekāṅgavaikalyāt/"*

Imposibilitatea explicării funcţiei reprezentaţionale atribuită percepţiei prin influenţa cauzală a obiectului asupra conştiinţei

Teza atomistă şi probabil, în genere, orice teză realistă asupra percepţiei ar putea susţine cel mult existenţa unei relaţii cauzale între materialitatea constituită din atomi şi reprezentările subiective ce iau naştere în conştiinţă dar nu pot da seama şi de existenţa unei similarităţi între obiectul material şi obiectul cunoaşterii. Percepţia nu este doar un tip de relaţie cauzală ce se produce între conştiinţă şi un eventual obiect material, ci ea implică şi un aspect reprezentaţional pe care realismul nu îl poate explica cu uşurinţă. Simpla legătură cauzală nu este echivalentă cu relaţia de reprezentare iar acest lucru devine evident dacă se ia în consideraţie că, într-un eventual cadru explicativ cu tentă realistă, şi organele senzoriale ar constitui cauze ale percepţiei, alături de obiect, însă este unanim acceptat că ele nu sunt conţinute în niciun fel la nivelul reprezentării obiectului. Nicio percepţie vizuală nu conţine în ea şi forma ochiului deşi ochiul ar fi în egală măsură implicat în actul percepţiei ca şi obiectul perceput.

„Dacă se admite existenţa a ceva exterior *(bāhya)*, existent în mod substanţial *(vastusat)*, acela nu ar putea deveni obiect al conştiinţei *(vijñānālambana)*."[74]

„1. Dacă atomii *(aṇu)* ar fi cauzele *(kāraṇa)* reprezentărilor senzoriale *(vijñapti)*, ei nu ar putea fi obiectul reprezentării *(viṣaya)* deoarece, ca şi în cazul organelor de simţ *(akṣa)*, [reprezentarea nu se produce] ca apariţie a acestora."[75]

Imposibilitatea de a relaţiona conştiinţa cu un eventual domeniu material

Un alt argument împotriva existenţei obiectului, care face apel tot la dificultăţile relaţionării acestui obiect cu reprezentarea sa de la nivelul conştiinţei, poate fi întâlnit într-un pasaj des citat din *Saṃdhinirmocana-sūtra*, VIII.7.

„Maitreya întrebă: «Divinule *(bhagavat)*, apariţiile *(pratibimba)* experimentate în timpul concentrării *(samādhigocara)* sunt diferite *(bhinna)* sau sunt non-diferite *(abhinna)* de conştiinţa *(citta)* care le percepe?»

[74] *„yadyapi bāhyalakṣaṇaṃ vastusat iti te svīkurvanti/ tathāpi na [tat] vijñānālambanaṃ bhavati/"*

Dharmapāla – *Ālambanaparīkṣāvyākhyā*, Śāstri 1939:82.

[75] *„1. yadyapīndriyavijñaptergrāhyāṃśaḥ (=aṇavaḥ) kāraṇaṃ bhavet/ atadābhatayā tasyā nākṣavadviṣayaḥ sa tu (aṇavaḥ)"*

Dignāga – *Ālambanaparīkṣā*,1, Śāstri 1939:32.

Cel divin răspunse: «Maitreya, ele nu sunt diferite de conştiinţă. De ce? Fiindcă aceste apariţii sunt doar ideaţie *(vijñaptimātra)*. »

«Dar dacă apariţiile experimentate în timpul concentraţiei nu sunt diferite de conştiinţă, atunci cum poate conştiinţa să perceapă conştiinţa?»

«Maitreya, nicio entitate *(dharma)* nu percepe vreo altă entitate. Totuşi, conştiinţa care apare, apare sub aceste aspecte»”[76]

Principala idee a acestui pasaj este cea formulată în finalul său şi anume că nicio entitate *(dharma)* nu poate să includă, să perceapă o entitate distinctă de ea însăşi. Formulată în termenii lui Hume, dacă două stări de lucruri sunt distincte, nimic de la nivelul uneia nu poate implica ceva la nivelul celeilalte. Aplicarea acestei concepţii la teoria percepţiei are drept consecinţă faptul că nimic din ceea ce există la nivelul unei conştiinţe umane nu poate fi distinct de această conştiinţă, ba chiar, într-o formulare şi mai radicală, conştiinţa nu poate avea niciun fel de legătură, nici măcar una de percepţie, cu ceva distinct de ea însăşi. Astfel că tot ceea ce experimentează o conştiinţă umană sunt propriile sale ideaţii, şi niciodată un obiect „material” care, prin definiţie, prin însuşi modul său de a fi conceput, este diferit de conştiinţă, nu poate exista în vreun fel la nivelul conştiinţei. [77]

Însuşi modul de a concepe obiectul îl face pe acesta inaccesibil conştiinţei. Chiar şi existenţa unei legături de tipul percepţiei este negată şi, deşi textul nu detaliază aceasta, raţiunea pentru această negaţie ar putea fi aceea că orice legătură necesită un punct comun, la nivelul căruia să se realizeze contactul. A afirma chiar şi existenţa unui punct de contact, şi prin aceasta a unui element comun, între două entităţi care, prin definiţie, sunt distincte este contradictoriu. [78]

[76] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, VIII.7 apud. Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.7, Lamotte 1973:93-94.

[77] Kochumuttom 1999:5-11 prezintă teza *„vijñaptimātratā”* a Vijñānavādei clasice ca fiind în mod strict o teză epistemică, nu şi una cu valenţe ontologice. Conform lui, ceea ce autorii şcolii neagă prin această teză nu este existenţa obiectelor, ci doar posibilitatea ca ele să fie reprezentate de cunoaşterea umană, de ideaţiile conştiinţei umane. Kochumuttom admite totuşi considerarea tezei *„cittamātratā”* şi într-o manieră metafizică, însă el consideră că această accepţiune este valabilă doar în cazul acelor texte pre-clasice ale Vijñānavādei, cum ar fi *Laṅkāvatāra-sūtra*.

[78] Pentru o analiză a absurdităţilor implicate de ideea de „obiect extern” intenţionat de conştiinţa subiectivă, vezi McDermott 1973:167-174, Chatterjee 1999:46-48, 62-65!

Conştiinţa nu poate conţine nimic care să fie distinct de ea însăşi şi, prin aceasta, nu există nicio modalitate prin care o fiinţă umană ar putea ieşi din cercul propriei sale conştiinţe, nici măcar pentru a postula simpla existenţă a altceva decât ea însăşi.

Fenomenologia budhistă recunoscuse existenţa unei oarecare dependenţe între conştiinţă şi existenţă, de orice tip ar fi aceasta, încă din perioada Abhidharmei dar reducerea radicală a ariei existenţei la domeniul conştiinţei este afirmată abia în şcoala Vijñānavāda. De exemplu, Saṅghabhadra, în *Abhidharmanyāyānusāra*, 50 susţine că o condiţie necesară pentru afirmarea existenţei unei entităţi este ca ea să dea naştere măcar unei reprezentări în conştiinţă.[79]

Ideea imposibilităţii existenţei a ceva care să fie distinct de conştiinţă este dezvoltată şi de Sthiramati. Singurul mod în care poate fi afirmată existenţa a ceva de către un subiect conştient este prin apariţia *(ākāra)* sa, existenţa unei modalităţi de a fi perceput, însuşit de către conştiinţă *(grahaṇaprakāra)*.

„Conştiinţa *(samvedana)* [existenţei] unui obiect *(ālambana)* înseamnă apariţia *(ākāra)* sa."[80]

„Apariţia *(ākāra)* unui obiect *(ālambana)* înseamnă modul în care este perceput *(grahaṇaprakāra)*, adică sub forma non-persistenţei *(anitya)* etc."[81]

Acestea există doar la nivelul subiectului, atât apariţia cât şi modul de a percepe referindu-se doar la condiţia subiectului; prin aceasta doar existenţa subiectului şi a celor ce ţin de el (de exemplu, reprezentările sale) pot fi fundamentate printr-un act de percepţie. Existenţa a ceva ce este dincolo de percepţie, dincolo de conţinutul percepţiei, adică existenţa unui eventual subiect material, nu poate fi afirmată pe temeiul percepţiei.

„Această [apariţie] nu aparţine şi celorlalte, care sunt cunoscute ca fiind de natura obiectului percepţiei *(grāhya)*. Motivul *(artha)* este lipsa lor de apariţie *(anākāratva)*, faptul că nu constituie subiecte ale cunoaşterii *(agrāhakatva)*."[82]

O critică a ideii de „obiectivitate", de „substanţialitate", în analogie cu critica pe care Berkeley o îndreaptă asupra acestor concepte, la Chatterjee 1999:205. Vezi Chatterjee 1999:204-205 pentru o analiză asupra asemănărilor dintre idealismul şcolii Vijñānavāda şi cel al lui Berkeley!

[79] Apud. Anacker 1998:87.

[80] *„ālambanasamvedanaṃ vākāraḥ"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.3 (I.4), Pandeya 1999:16.

[81] *„ākāro hyālambanasyānityādi rūpeṇa grahaṇaprakāraḥ"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.3 (I.4), Pandeya 1999:16.

[82] *„sa cānayornāsti grāhyarūpeṇa prakhyānāt/ ato 'nākāratvādagrāhakatvādityarthaḥ"*

Existenţa obiectului distinct de conştiinţă nu este atât o falsitate cât, mai degrabă, o absurditate, o ficţiune lingvistică care nici măcar nu poate fi gândită, conştientizată.

„Dacă ar exista ceva a cărui natură *(svabhāva)* este distinctă *(bhinna)* [de cea a conştiinţei], cum ar fi posibilă conştientizarea sa *(tadvijñāna)*? Cum ar putea fi considerate acestea, [adică obiectul şi conştientizarea sa], ca reciproc diferite *(paraspara bhinna)*?”[83]

Orice afirmaţie făcută despre un astfel de obiect nu este atât falsă cât, mai degrabă, absurdă, non-sensicală. Sensul unui cuvânt poate fi doar o calitate *(guṇa)*, ceva experimentabil, o entitate aflată în afara sferei experienţei conştiinţei neputând fi nici măcar numită, neexistând nicio modalitate de a realiza măcar simpla referinţă la ea. [84]

”... astfel, toate numele *(nāman)* sunt de natura atributelor *(gauṇa)*.”[85]

„Deoarece nu există nici cunoaştere *(jñāna)* şi nici denumire *(abhidhāna)* a unui obiect *(viṣaya)* a cărui natură proprie *(svarūpa)* este una materială *(pradhāna)*, trebuie să se ştie că nicio categorie *(padārtha)* primară *(mukhya)*[86] nu poate exista.”[87]

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.3 (I.4), Pandeya 1999:16.

[83] *„tadbhinnasvabhāve sati tadvijñānaṃ kathaṃ yujyeta, kathaṃ parasparaṃ bhinnaṃ bhavet?”*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.3 (I.4), Pandeya 1999:17.

[84] Wayman 1996:456-459 neagă interpretarea metafizică, ontologică, a idealismului şcolii Vijñānavāda. El consideră că nu realitatea lumii exterioare este pusă în discuţie de autorii Vijñānavāda, ci doar posibilitatea reprezentării ei la nivelul conştiinţei individuale. Interpretarea clasică a Vijñānavādei, ca o formă de idealism ontologic, reprezintă, conform lui Wayman, forţarea unei similitudini între Vijñānavāda şi mult mai cunoascutele sisteme ale şcolilor Advaita Vedānta şi Mādhyamika.

Pentru o interpretare similară a idealismului şcolii Vijñānavāda, vezi Chatterjee (1939)!

[85] *„...sarva evāyaṃ gauṇo hi nāma...”*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1c, Chatterjee 1980:29.

[86] „Categorie primară” *(mukhyapadārtha)* este folosit aici pentru desemnarea substanţialităţii, a materialităţii, a obiectivităţii, şi se opune termenului „calitate” *(guṇa)* care acoperă aria experimentabilului, a sensibilului, a subiectivului.

[87] *„pradhānasvarūpaviṣayajñānābhidhānābhāvān naiva mukhyaḥ padārtho 'stītyavagantavyam”*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1c, Chatterjee 1980:29.

II.3. Ontologia idealistă

Două versiuni ale reducţiei ontologice la conştiinţă

Există două forme uşor diferite pe care reducţia ontologică ce îşi găseşte punctul final în conştiinţă le are în literatura Mahāyānei.[1]

Prima dintre ele, ce apare încă din textele timpurii ale Mahāyānei şi care poate fi întâlnită şi în textele aparţinând etapei timpurii a Vijñānavādei, consideră realitatea ultimă ca fiind de natura conştiinţei, ca reprezentând conştiinţă absolută, iar întreaga manifestare este considerată a fi ideaţie a acestei conştiinţe absolute. Conştiinţa umană nu ar constitui altceva decât o formă limitată a conştiinţei absolute. Această teorie reuşeşte, întâi de toate, să ofere o explicaţie inteligibilă minţii umane asupra naturii absolute şi asupra relaţiei dintre absolut şi manifestare. Absolutul, fiind de natura conştiinţei, a aceleiaşi conştiinţe care într-o formă limitată caracterizează şi indivizii umani, natura sa devine, cel puţin într-o anumită măsură, inteligibilă pentru o minte umană. De asemenea, relaţia dintre absolut şi manifestare dobândeşte o anumită inteligibilitate prin faptul că este prezentată ca fiind de tipul relaţiei dintre conştiinţă şi ideaţiile sale.

În plus, această primă versiune a reducţiei ontologice la conştiinţă reuşeşte să justifice monismul ontologic prin aceea că atât realitatea ultimă cât şi manifestarea sunt reduse la natura unei unice conştiinţe.

Aspectul problematic al acestei prime teorii este acela că acceptă existenţa unei relaţionări între absolut şi manifestare; absolutul este conştiinţa ce experimentează ideaţiile ce constituie manifestarea. Astfel ea afectează, într-o anumită măsură, imuabilitatea şi puritatea absolutului.

Cea de-a doua formă a reducţiei ontologice încearcă să delimiteze într-un mod cât mai categoric absolutul şi manifestarea. Această formă a teoriei apare în textele aparţinând perioadei clasice a Vijñānavādei. Autorii acestei perioade desemnează prin termenul „conştiinţă” *(citta, vijñāna)*, acelaşi termen care în

---

[1] Lai 1977:79 remarcă, că în budhismul chinez asocierea conştiinţei cu absolutul este mult mai frecventă decât echivalarea conştiinţei cu registrul fenomenal.

Pentru o discuţie asupra sensului experesiilor „doar conştiinţă” *(cittamātra)*, „doar ideaţie” *(vijñaptimātra)*, vezi Suzuki 1999:XI şi Hamilton 1932:91-93!

Pentru o analiză a celor două moduri în care poate fi interpretată expresia *„cittamātra”*, vezi Thomas 1933:230!

perioada timpurie a Mahāyānei desemna natura absolută atotcuprinzătoare, doar manifestarea. Reducerea la „conştiinţă” *(citta, vijñāna)* se aplică doar registrului manifestării; întreaga manifestare era considerată ca având natura ideaţiei *(vijñapti)*, ca având aceeaşi natură pe care o au ideaţiile unui individ uman. „Conştiinţă” era echivalent cu „manifestare”, sub oricare dintre formele sale.

Natura absolută era considerată ca fiind dincolo de această conştiinţă fenomenală şi, prin aceasta, se reuşea menţinerea imuabilităţii şi purităţii absolutului situat dincolo de orice formă a manifestării. Această separaţie radicală între natura absolutului şi natura manifestării implică însă nişte consecinţe mult mai grave, şi anume alterarea monismului ontologic, instituirea unei dualităţi care consideră, pe de o parte, absolutul, şi, pe de altă parte, manifestarea având o natură ideatică. Devine problematic şi modul în care aceste două registre se relaţionează, ba chiar însăşi posibilitatea ca ele să mai relaţioneze este pusă în discuţie.

În cele ce urmează vom arăta că această dihotomie categorială dintre absolut şi conştiinţa fenomenală şi toate problemele pe care le implică ea nu este întrutotul ceea ce susţin textele aparţinând perioadei clasice a Vijñānavādei. După cum se va arăta, un anumit caracter conştient al realităţii ultime, o anumită auto-reflexivitate a absolutului, chiar dacă desemnată prin alţi termeni decât aceia folosiţi pentru conştiinţa fenomenală (adică *„vijñāna”* sau *„citta”*), este totuşi afirmat chiar şi în textele aparţinând perioadei clasice a şcolii. Astfel că atât conştiinţa fenomenală, cât şi auto-reflexivitatea absolutului par a împărtăşi o anumită natură de „conştiinţă”; prin reducerea ambelor la aceasta este menţinut monismul ontologic şi sunt evitate problemele mai sus menţionate.

II.3.1. Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* ca aspect al naturii absolute

Conştiinţa-depozit ca şi conştiinţă absolută, ca subiect absolut

Primele forme ale idealismului în Mahāyāna pot fi întâlnite încă din textele timpurii ale şcolii; în aceste texte ce premerg constituirii şcolii Vijñānavāda şi apariţiei conceptului de *„ālayavijñāna”* – „conştiinţa-depozit”, „conştiinţa fenomenală universală”, absolutul însuşi era considerat ca având natura conştiinţei, iar întreaga manifestare era considerată drept ideaţie a acestei conştiinţe absolute.[2] Conştiinţa constituia atât natura absolutului cât şi cea a

[2] Waldron 2003:154 identifică elemente ce ţin de considerarea conştiinţei ca fiind o substanţă absolută şi având o natură pură în texte aparţinând canonului Hīnayāna (de ex. *Aṅguttara-Nikāya*, I.10.

manifestării; prin aceasta se reuşea o explicitare monistă a întregii existenţe. Conştiinţa absolută reprezenta principiul unificator al întregii existenţe, atât al realităţii autentice cât şi al manifestării.

Vijñānavāda, cel puţin în fazele sale timpurii, continuă să considere conştiinţa ca pe un aspect al absolutului. Chiar şi termenul „conştiinţa-depozit" *(ālayavijñāna)* este folosit uneori în acest sens care implică nu doar manifestarea, ci şi absolutul.[3] Altfel spus, cuvântul denotă, în unele texte mai vechi, absolutul considerat sub aspectul său de subiect al manifestării universale. Diferenţa dintre această accepţiune şi cea din Vijñānavāda clasică constă în faptul că manifestarea este considerată nu doar sub aspectul naturii sale fenomenale, ci şi în relaţia sa cu realitatea absolută.[4] Conceptul de *„ālayavijñāna"* conţine în semantica sa atât ideea de absolut ca substrat, ca substanţialitate, cât şi pe aceea de manifestare ca act al absolutului.

Conştiinţa-depozit constituie astfel realitatea unică considerată ca şi conştiinţă şi care, atunci când este afectată de ignoranţă îşi pierde cunoaşterea de sine, auto-reflexivitatea, şi, în locul acesteia, experimentează manifestarea. Chiar şi în ipostaza sa afectată, *ālayavijñāna* rămâne conştiinţa absolută, rămâne un aspect al realităţii ultime.[5] Conştiinţa-depozit deţine existenţă autentică, substanţialitate şi astfel eliberarea constă în purificarea, şi nu în anihilarea sa. În starea sa pură, *ālayavijñāna* este identică cu realitatea ultimă, condiţia de

---

[3] Pentru identificarea conştiinţei-depozit cu absolutul *(tathāgatagarbha)* în *Laṅkāvatāra-sūtra*, vezi Lai 1977:72!

Pentru considerarea conştiinţei-depozit ca o „substanţă" în texte ţinând de ramura chineză a Vijñānavādei, vezi Liu 1985:355! Pentru o analiză detaliată a unor pasaje chineze ce identifică conştiinţa-depozit cu absolutul, vezi Liu 1983:354-355!

Verdu 1966:132 identifică câteva pasaje din *Laṅkāvatāra-sūtra* în care conştiinţa-depozit este explicit identificată cu natura absolută, cu starea de Nirvāṇa.

Lai 1986:5-6 identifică pasaje în care conştiinţa-depozit este discutată dintr-o perspectivă cât se poate de „metafizică", fiind considerată ca aceea în care se unifică registrul absolut al realităţii cu cel fenomenal.

[4] Dasgupta 1928:40 încearcă, într-un mod nu tocmai corect, să îi atribuie şi lui Vasubandhu o concepţie ce ar considera conştiinţa ca pe o substanţă pură, existentă în mod absolut şi doar accidental afectată de alteraţie. El interpretează termenul *„vijñaptimātratā"* ca referindu-se la existenţa unică a conştiinţei absolute (pag. 42).

[5] Pentru identificarea conştiinţei-depozit cu absolutul în texte cum ar fi *Laṅkāvatāra-sūtra*, vezi Kiyota 1985:224-226!

Pentru un studiu asupra tendinţei autorilor budhişti din China de a identifica condiţia absolută cu conştiinţa pură, vezi Liu (1989), în special pag. 24!

subiect, de substrat al manifestării producându-se doar atunci când are loc asocierea sa cu ignoranţa.

„Conştiinţa, ca fenomen *(saṃsāra)*, este stabilită în absolut *(tathāgatagarbha)*. Cea numită «conştiinţa-depozit» este aceea în care «absenţa naşterii şi a morţii» *(nirvāṇa)* coexistă cu «naşterea şi moartea» *(saṃsāra)* şi în care, acestea două nu sunt nici identice şi nici diferite. Această conştiinţă are două aspecte care surprind toate formele existenţei, care creează toate formele existenţei. Acestea sunt aspectul iluminat şi aspectul ne-iluminat.

Esenţa conştiinţei este lipsită de ideaţie. Lipsită de ideaţie, ea are caracteristici similare domeniului spaţiului gol, prezent pretutindeni. Este cea lipsită de un altul, substratul factorilor, corpul absolut *(dharmakāya)*, cea lipsită de particularitate, corpul absolut *(dharmakāya)* al unui eliberat *(tathāgata)*. Deoarece esenţa conştiinţei este stabilită în corpul absolut *(dharmakāya)*, aceasta poate fi considerată drept starea originară a iluminării."[6]

Identificarea conştiinţei-depozit cu realitatea ultimă sau, mai exact spus, interpretarea conştiinţei-depozit ca fiind absolutul în ipostaza sa creatoare, în ipostaza sa de subiect conştient ce manifestă factorii printr-un act de conştientizare a lor este frecventă în *Laṅkāvatāra-sūtra*. În acest text realitatea ultimă este considerată ca fiind de natura conştiinţei *(citta, vijñāna)*, ca fiind conştiinţa-depozit a tuturor manifestărilor, conştiinţa-depozit care le manifestă pe toate.

„Corpul absolut *(dharmakāya)*, care constituie domeniul *(gocara)* conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*, este ceea ce au propovăduit *(anugīta)* cei eliberaţi *(tathāgata)*."[7]

Sintagma *„ālayavijñānagocaraṃ dharmakāyaṃ"* trebuie interpretată ca o afirmare a absolutului *(dharmakāya)* ca domeniu al cunoaşterii *(gocara)* conştiinţei-depozit, bineînţeles în condiţia sa purificată. O astfel de interpretare accentuează caracterul ultim al conştiinţei-depozit care este explicit identificată cu auto-reflexivitatea realităţii absolute. Absolutul nu este altceva decât conştiinţa purificată.

„Absolutul *(tathatā)* reprezintă conştiinţa *(citta)* eliberată *(vinirmukta)*..."[8]

„Eu afirma că aseitatea *(tathatā)*, vacuitatea *(śūnyatā)*, [realitatea]-limită *(koṭi)*, Nirvāṇa, substratul factorilor *(dharmdhātu)*, corpul ce constă din minte *(kāya manomaya)*, conştiinţa *(citta)*, [toate acestea] reprezintă doar conştiinţă *(cittamātra)*."[9]

---

[6] *Mahāyānaśraddhotpāda*, cap. I,I.B, Hakeda 1967:36.

[7] *„ālayavijñānagocaraṃ dharmakāyaṃ tathāgatānugītaṃ prabhāṣasva//"*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:43-44.

[8] *„tathatāpi cittavinirmuktety..."*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:108.

[9] *„III.31. tathatāśūnyatākoṭī nirvāṇaṃ dharmadhātukam/*
kāyaṃ manomayaṃ cittaṃ cittamātraṃ vadāmyaham//"
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. III, vers 31, Nanjio 1956:154.

„750. Conştiinţa *(citta)* are o natură luminoasă *(prakṛtiprabhāsvaraṃ)*, reprezintă embrionul eliberării *(garbhatathāgata)*, este benefică *(śubha)*."[10]

Conştiinţa-depozit constituie astfel potenţialitatea creatoare universală a absolutului[11], pe când conştiinţele operaţionale reprezintă manifestările sale particulare. Relaţia dintre această potenţialitate universală şi actualizările sale particulare nu este alta decât cea dintre absolut şi manifestare; diferenţa constă doar în terminologia folosită care, într-un caz este fidelă ontologiei idealiste şi astfel absolutul este considerat drept conştiinţa-depozit iar manifestările sunt considerate drept conştiinţele operaţionale determinate, pe când în celălalt caz ea este neutră din punct de vedere al interpretării ontologice. Tocmai de aceea se afirmă coexistenţa identităţii şi a distincţiei la nivelul acestei relaţii.

„II.102. Aşa cum se consideră că oceanul şi valurile nu sunt nici diferite *(anya)*, nici non-diferite *(ananya)*, tot astfel cele şapte conştiinţe *(vijñāna)* sunt asociate laolaltă *(saha saṃyuta)* cu conştiinţa-[depozit] *(citta)*."[12]

„II.104. Conştiinţa-[depozit] *(citta)*, mintea *(manas)* şi conştiinţele-[operaţionale] *(vijñāna)* sunt discriminate ca obiecte *(artha)* [distincte] din perspectiva caracteristicilor *(lakṣaṇa)* lor. [Din perspectiva substanţialităţii lor] cele opt au caracteristici non-distincte *(abhinna)*..."[13]

---

[10] *„750. prakṛtiprabhāsvaraṃ cittaṃ garbhaṃ tathāgataṃ śubham/"*
Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 750, Nanjio 1956:358.

[11] Verdu 1966:130-132 discută această teorie cu referire la *Mahāyānaśraddhot-pāda* şi, de asemenea, cu referire la *Laṅkāvatāra-sūtra*. El consideră că *ālayavijñāna* ar constitui acel aspect al absolutului care mediază între natura ultimă şi manifestare. În acest sens, el o compară cu emanaţia lui Plotin.

Pentru considerarea conştiinţei-depozit ca un aspect al absolutului, ca potenţia-litatea atotcreatoare a absolutului, vezi Hamilton 1931:296; articolul efectuează un studiu istoric asupra modului în care conceptele specifice ale Vijñānavādei au fost inserate în budhismul chinez.

[12] *„II.102. na cānyena ca nānanyena taraṃgā hyudadhermatāḥ/*
vijñānāni tathā sapta cittena saha saṃyutāḥ//"
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 102, Nanjio 1956:46.

Cele şapte conştiinţe sunt cele şapte ipostaze determinate ale conştiinţei care se individualizează la nivelul conştiinţei-depozit, adică mintea *(manas)*, conştiinţa-mentală *(manovijñāna)* şi conştiinţele senzoriale. În general, *Laṅkāvatāra-sūtra* tinde să restrângă folosirea termenului *„vijñāna"* pentru aceste şapte ipostaze ale conştiinţei şi să folosească termenul *„citta"*, fără nicio altă determinaţie, pentru referinţa la con-ştiinţa-depozit.

[13] *„II.104. cittaṃ manaśca vijñānaṃ lakṣaṇārthaṃ prakalpyate/*
abhinnalakṣaṇā hyaṣṭau ...//"
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 104, Nanjio 1956:46. Vezi nota precedentă.

Existenţa necesară, substanţială, a conştiinţei-depozit

Interpretarea realităţii ultime în termenii conştiinţei-depozit constituie o explicaţie idealistă asupra capacităţii creatoare a absolutului. Dacă manifestarea constituie ideaţie a unei conştiinţe, este firesc ca realitatea ultimă să constituie conştiinţa universală, conştiinţa-depozit în care toate sunt stabilite. Absolutul, considerat în relaţia sa cu manifestarea, este conştiinţă, reprezintă conştiinţa-depozit. Tocmai datorită acestui statut al său, conştiinţa-depozit nu încetează niciodată; se poate vorbi doar despre încetarea activităţii sale de manifestare, natura sa substanţială având o existenţă necesară.

„De aceea, Mahāmati, conştiinţa *(vijñāna)* nu încetează sub aspectul naturii sale *(svajāti)*, ci încetează sub aspectul activităţii *(karma)* [sale]. ... În cazul în care conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* ar înceta, această concepţie *(vāda)* ar reprezenta concepţia absolut *(nirviśiṣṭa)* nihilistă *(uccheda)* promovată de Tīrthakara."[14]

În Vijñānavāda clasică conştiinţa-depozit există sub forma unei serii de apariţii, unui „şuvoi", iar aceasta este o consecinţă a conformării conştiinţei-depozit la stipulările teoriei momentaneităţii *(kṣaṇikavāda)*. Dacă conştiinţa-depozit are un caracter strict fenomenal, conţinutul ei nu poate avea persistenţă ci poate, cel mult, să reprezinte reprezinte o succesiune de apariţii momentane.

În *Laṅkāvatāra-sūtra* şi în celelalte texte ce susţin caracterul absolut al conştiinţei-depozit, un caracter momentan şi condiţionat mai au doar conştiinţele operaţionale, adică conştiinţa mentală *(manovijñāna)* laolaltă cu conştiinţele senzoriale şi mintea *(manas)*, conştiinţa-depozit constituind substratul persistent la nivelul căruia se individualizează acestea.[15]

„Mahāmati, cele şapte [conştiinţe], adică mintea, conştiinţa-mentală, conştiinţa-vizuală şi celelalte sunt momentane *(kṣaṇika)*, sunt lipsite de elemente benefice *(kuśala)*

---

[14] *„tasmānmahāmate na svajātilakṣaṇanirodho vijñānānāṃ kiṃtu karmalakṣaṇanirodhaḥ/ ...ālayavijñāne punarnirudhyamāne nirviśiṣṭastīrthakarocchedavādenāyaṃ vādaḥ syāt/"*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:38.

Termenul *„tīrthakara"* desemnează, în filosofia indiană, pe adepţii jainismului; motivul pentru care autorul textului *Laṅkāvatāra-sūtra* atribuie un caracter nihilist filosofiei jainismului, care optează în mod explicit pentru o ontologie realistă, este greu de înţeles.

[15] Pentru considerarea conştiinţei-depozit drept conştiinţă absolută, drept fundament ontologic al întregii existenţe, vezi Ruegg 1963:83! Ruegg discută această teorie aşa cum apare ea în şcolile budhismului tibetan.

şi de [elemente] fără proliferare *(anāsrava)* deoarece sunt cauzate de întipăririle conştiinţei *(vāsanā)* şi nu transmigrează.”[16]

Existenţa relativă a manifestării, datorată statutului său de ideaţie a conştiinţei absolute

Explicitarea absolutului şi a manifestării în termenii conştiinţei şi a ideaţiilor acesteia reuşeşte să ofere o explicaţie inteligibilă conştiinţei umane limitate referitoare la modalitatea în care manifestarea ia naştere la nivelul realităţii ultime, referitoare la posibilitatea relaţionării realităţii ultime cu manifestarea. Experienţa conştiinţei şi a ideaţiilor acesteia este întâlnită la nivelul conştiinţei umane şi astfel explicaţia realităţii ultime şi a manifestării în astfel de termeni dobândeşte inteligibilitate.

Statutul de ideaţie *(vijñapti)* care este atribuit manifestărilor dă seama de condiţia lor ontologică situată undeva între existenţa necesară, stabilă – pe care o are doar conştiinţa – şi non-existenţa absolută. Ideaţiile experimentate de o conştiinţă umană limitată au întrutotul acest statut; ele nu sunt existente în mod necesar, în aceeaşi măsură în care conştiinţa-subiect este existentă, dar chiar şi din perspectiva acestei conştiinţe, a existenţei necesare, ele nu sunt nici absolut non-existente. Apariţia *(ākṛti)* lor la nivelul conştiinţei individuale le conferă o oarecare existenţă iar acest statut al manifestării este considerat, în textele Vijñānavāda, drept o cale de mijloc *(madhyamāpratipad)* între existenţă şi non-existenţă. În mod similar, statutul ontologic al manifestării este o cale de mijloc între existenţa substanţială, necesară şi non-existenţa absolută.[17]

Relaţionarea absolutului cu manifestarea şi aspectul problematic implicat de această relaţionare

Considerarea conştiinţei-depozit deopotrivă ca realitate ultimă cât şi ca substrat al experienţei reuşeşte să relaţioneze absolutul şi manifestarea, însă cu preţul acceptării unui aspect dinamic, caracterizat de multiplicitate al realităţii ultime. Textele Vijñānavāda încearcă uneori să justifice posibilitatea ca

[16] *„sapta mahāmate manomanovijñānacakṣurvijñānādayaḥ kṣaṇikāḥ vāsanāhetutvātkuśalānāsravapakṣarahitāḥ na saṃsāriṇaḥ*”

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. VII, Nanjio 1956:242.

[17] Pentru reducţia la conştiinţă ca o cale de mijloc între extrema atribuirii substanţialităţii şi cea nihilistă, vezi Liu 1985:180!

absolutul, în privinţa esenţei sale ultime, să fie caracterizat de imuabilitate, de unitate, dar ca totodată să poată constitui substrat al unei multiplicităţi dinamice, prin apelul la o analogie. Mai exact, ei aduc ca argument posibilitatea ca, în cazul experienţei umane, să existe o conştiinţă-subiect mereu identică cu sine, care este altceva decât ideaţiile sale şi care însoţeşte în mod necesar toate ideaţiile, conştiinţă care totodată, în ciuda caracterului său imuabil, reprezintă fundamentul multiplicităţii dinamice a ideaţiilor. Relaţia dintre absolutul neschimbător şi manifestările aflate într-un continuu proces dinamic devine admisibilă pentru mintea umană datorită analogiei cu relaţia dintre conştiinţa pură şi ideaţiile sale, relaţie ce este experimentată de orice subiect uman. Totuşi chiar şi această explicitare analogică afectează într-o anumită măsură puritatea, imuabilitatea absolutului, prin aceea că îi asociază acestuia un registru caracterizat de multiplicitate şi de transformare. Modalitatea în care Vijñānavāda clasică interpretează conştiinţa-depozit, ca manifestare la modul generic dar nu şi ca realitate ultimă, prin faptul că termină explicitarea manifestării la nivelul conştiinţei-depozit fenomenale, reuşeşte să păstreze nealterată puritatea absolutului, dar lasă nerezolvată problema relaţionării acestuia cu manifestările.

Laṅkāvatāra-sūtra şi celelalte texte ce susţin caracterul absolut al conştiinţei-depozit aduc explicaţia manifestării până la nivelul absolutului, considerat ca subiect al întregii experienţe. Prin aceasta se reuşeşte o unificare ontologică a tot ceea ce există.

„Mahāmati, absolutul *(tathāgatagarbha)* este cauza *(hetuka)*, creatorul *(kartṛ)* tuturor încarnărilor *(janma)* şi destinelor *(gati)*, benefice *(kuśala)* sau non-benefice *(akuśala)*."[18]

„De asemenea, Mahāmati, absolutul *(tathāgatagarbha)* este cel ce experimentează transmigraţia *(saṃsarati)*, cel ce este cauza Nirvāṇei, a plăcerii *(sukha)* şi a suferinţei *(duḥkha)*."[19]

Individualizarea manifestărilor la nivelul substanţialităţii unice a absolutului este interpretată ca un act de percepere, de experimentare, al cărui subiect este conştiinţa absolută şi unică.

[18] *„tathāgatagarbho mahāmate kuśalākuśalahetukaḥ sarvajanmagatikartā"* *Laṅkāvatāra-sūtra*, cap. VI, Nanjio 1956:220.
[19] *„tathāgatagarbhaḥ punarmahāmate saṃsarati nirvāṇasukhaduḥkhahetukaḥ"* *Laṅkāvatāra-sūtra*, cap. VII, Nanjio 1956:242.

„Conştiinţa *(vijñāna)*, a cărei caracteristică este unicitatea *(ekalakṣaṇa)*, este percepută *(abhigrahaṇa)* ca fiind domeniile senzoriale *(viṣaya)*, este percepută *(dṛṣṭa)* ca fiind [conştiinţele] operaţionale *(pravṛtti)*."[20]

Substanţialitatea unică a conştiinţei, sub influenţa ignoranţei, a determinaţiei, a perturbaţiilor, se arată sub formele determinate ale conştiinţelor operaţionale.

„Conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)* iau naştere, [asemenea] unor valuri, în conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, care este asemenea unui şuvoi *(ogha)* în care sunt incluşi diverşi curenţi."[21]

II.3.2. Caracterul fenomenal al conştiinţei

„Conştiinţă" ca termen generic pentru manifestare, pentru fenomenal

Termenul „conştiinţă" *(citta, vijñāna)*, care la începuturile Mahāyānei desemna ceva ce ţine de natura absolutului, este folosit în textele aparţinând perioadei clasice a Vijñānavādei într-o altă accepţiune şi anume în aceea de apariţie, de manifestare, considerate la un mod generic. În acest sens „conştiinţă" desemnează orice apariţie a unui obiect şi astfel sfera cuvântului este restrânsă la registrul manifestărilor. Conştiinţa-depozit ar putea fi astfel asimilată ignoranţei ca totalitate *(samaṣṭājñāna)* din Advaita Vedānta. Vijñānavāda clasică consideră conştiinţa-depozit ca reprezentând, în mod univoc, fenomenalul, la nivelul său maxim de generalitate. [22]

„7. Conştiinţa *(citta)* cea lipsită de început *(anādi)* ia naştere sub aparenţa *(nibha)* reflecţiei *(pratibimba)* obiectelor percepute *(grāhya)*."[23]

Conştiinţa nu mai ţine de registrul absolut al existenţei ci, mai degrabă, termenul „conştiinţă" este o denumire generică a actelor prin care apar

---

[20] *„vijñānānāmekalakṣaṇānāṃ viṣayābhigrahaṇapravṛttānāṃ dṛṣṭo/"*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. I, Nanjio 1956:18. Textul sanskrit prezintă anumite dificultăţi.

[21] *„...oghāntarajalasthānīyādālayavijñānātpravṛttivijñānataraṅga utpadyate/"*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:44.

[22] Chatterjee 1999:91 consideră conştiinţa-depozit ca fiind în bună măsură similară conceptului de „natură" *(prakṛti)* al filosofiei Sāṃkhya. Ambele concepte s-ar referi la fenomenalul aflat într-o stare primordială, încă nediferenţiată.

[23] *„7. pratibimbanibhaṃ grāhyam anādicitta saṃbhavam/"*
Kambala – *Navaślokī*, 7 (11), Tucci 1986:217.

multitudinea factorilor, a actelor prin care factorii se substituie, într-o manieră iluzorie, absolutului. Această folosire a termenului, deşi este consacrată în textele aparţinând perioadei clasice a Vijñānavādei, poate fi întâlnită şi în unele texte ce premerg acestei perioade şi este de găsit chiar şi în texte foarte vechi, cum ar fi *Kāśyapaparivarta-sūtra*.

Conştiinţa, considerată în această accepţiune, ia naştere simultan cu orice obiect manifestat; ba chiar conştiinţa este totuna cu apariţia iluzorie a obiectului.

„Atâta timp cât conştiinţa *(citta)* apare sub diverse înfăţişări *(ākāra)*, ca perce-perea înfăţişării formelor *(rūpa)* şi a altor naturi non-existente, datorită non-distincţiei *(avyatireka)* acestei [conştiinţe] de forme şi de celelalte, unde mai poate fi găsită substanţialitatea reală *(satyatva)* [a conştiinţei]?”[24]

Statutul ontologic al manifestării este întrutotul împărtăşit şi de conştiinţa care nu este nimic altceva decât aceste manifestări. Astfel că poate fi afirmat caracterul său vid *(śūnya)*, iluzoriu *(māyopama)*, non-existent atunci când este considerată din perspectiva realităţii ultime.

„Această conştiinţă *(citta)*, atunci când este analizată, este găsită a fi vidă *(śūnya)*.”[25]

„Conştiinţa nu este altceva decât discriminările *(vikalpamātra)* sale, este iluzorie şi din perspectiva adevărului ultim *(paramārtha)* ea nu există.”[26]

„O, Kāśyapa, conştiinţa *(citta)* este non-existentă *(abhūta)*, este asemănătoare unei iluzii *(māyāsadṛśa)*.”[27]

„O, Kāśyapa, conştiinţa *(citta)* este lipsită de stabilitate *(apratiṣṭhita)*, lipsită de substanţialitate *(aniketa)*, nu este văzută, nu este percepută de către niciunul dintre cei iluminaţi *(buddha)*”[28]

Deoarece factorii *(dharma)* ce constituie conştiinţa-depozit reprezintă apariţii momentane *(kṣaṇika)*, conştiinţa-depozit însăşi este caracterizată de momentaneitate. Conştiinţa-depozit nu reprezintă o entitate persistentă, ci doar

---

[24] *„yadā hi alīkasvabhāvarūpādyākāropagraheṇa cittameva citrākāraṃ pratib-hāsate tadā 'syāpi rūpādivat tadavyatirekāt satyatvaṃ kutra bhavet?”*

Kamalaśīla – *Bhāvanākrama III*, Gyaltsen Namdol 1985:257.

[25] *„yadapi cittaṃ tadapi parīkṣyamāṇam śūnyam pratividhyati/”*

Kamalaśīla – *Bhāvanākrama II*, Gyaltsen Namdol 1985:243.

[26] *„cittaṃ vikalpamātraṃ māyopamaṃ paramārthato nāsti/”*

Maitreyanātha – *Bhavasaṃkrāntiṭīkā*, în Śāstri 1937:28.

[27] *„cittaṃ hi kāśyapa māyāsadṛśamm abhūtam”*

Kāśyapaparivarta, 98, von Stael-Holstein 1926:144.

[28] *„apratiṣṭhitam aniketaḥ cittaṃ hi kāśyapa sarvabuddhair na dṛṣṭaṃ na paśyaṃti...”*

Kāśyapaparivarta, 98, von Stael-Holstein 1926:144.

o serie de instanţe momentane ce se succed una alteia. În conformitate cu o afirmaţie frecvent întâlnită în textele Vijñānavāda, „cea care este întipărită *(vāsya, bhāvya)* ia naştere şi este anihilată în acelaşi timp cu cele ce întipăresc *(vāsaka, bhāvaka)*"[29]. Altfel spus, conştiinţa-depozit împărtăşeşte naşterea şi distrugerea simultană a factorilor care reprezintă conţinutul ei, substanţialitatea ei.

„Aceea care, prin faptul că, asemenea factorilor, ia naştere şi este distrusă în mod simultan *(sahotpādanirodha)*, este cauza generatoare *(janakanimita)* a acestor factori *(dharma)*, aceea este numită «cea întipărită».”[30]

Dacă în textele vechi ale Mahāyānei conştiinţa constituia realitatea ultimă necondiţionată *(asaṃskṛta)*, în această nouă accepţiune îi este negat caracterul independent *(svatantra)*.

„Această minte *(vijñāna)*, conştiinţa *(vijñāna)* are drept caracteristici faptul că nu este născută *(utpanna)* în mod independent.”[31]

„O, Kāśyapa, conştiinţa *(citta)* se manifestă în dependenţă de cauze şi condiţii *(hetupratyayatā)*.”[32]

Modul în care conştiinţa este tratată în aceste texte este întrutotul similar cu modul în care este tratat oricare dintre factori. Apariţia, transformările, încetarea conştiinţei au toate un caracter iluzoriu, în aceeaşi măsură în care evoluţia factorilor este tot iluzorie.

„O, Kāśyapa, conştiinţa *(citta)*, atunci când este investigată, nu este găsită. Ceea ce nu poate fi găsit, nu poate fi obiect al comprehensiunii...Aceasta nu este nici existentă, nici non-existentă; ceea ce nu e nici existent şi nici non-existent nu poate fi născut *(ajāta)*. Ceea ce nu este născut este lipsit de natură proprie *(svabhāva)*. Ceea ce este lipsit de natură proprie este lipsit de apariţie *(utpāda)*. Ceea ce este lipsit de apariţie este lipsit şi de încetare *(nirodha)*...”[33]

---

[29] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.15, Lamotte 1934-35:227.

[30] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.15, Lamotte 1973:33.

[31] *„tadvijñānaṃ cittamasvatantrotpannalakṣaṇam/”*
Maitreyanātha – *Bhavasaṃkrāntiṭīkā*, Śāstri 1937:31.

[32] *„cittaṃ hi kāśyapa ...hetupratyayatayā pravartate”*
Kāśyapaparivarta, 98, von Stael-Holstein 1926:144.

[33] *„cittaṃ hi kāśyapa parigaveṣamāṇaṃ na labhyate yanna labhyate tannopalabhyate ...tannaivāsti neva nāsti/ yannaivāsti na nāsti/ tadajātaṃ yadajātaṃ/ tasya nāsti svabhāvaḥ yasya nāsti svabhāvaḥ tasya nāstyutpāda/ yasya nāstyutpādaḥ tasya nāsti nirodhaḥ...”*
Kāśyapaparivarta, 102, von Stael-Holstein 1926:149.

Dată fiind legătura strânsă ce există între manifestare şi înlănţuire, suferinţă, activitatea conştiinţei, în calitatea sa de manifestare la modul generic, constituie totodată condiţia apariţiei înlănţuirii şi suferinţei; uneori conştiinţa este chiar asimilată maleficităţii.

„O, Kāśyapa, conştiinţa *(citta)* este asemănătoare unui rege deoarece este cea care determină *(adhipati)* toţi factorii *(dharma)*.

O, Kāśyapa, conştiinţa *(citta)* este asemănătoare unui duşman *(amitra)* deoarece este cea care dă naştere întregii suferinţe *(duḥkha)*.”[34]

Suprapunerea conştiinţei peste absolut şi alterarea condiţiei ultime

În raport cu absolutul, conştiinţa reprezintă ceva ce este mai degrabă străin de natura acestuia, de natura sa ultimă. Conştiinţa ocultează natura absolutului; atunci când este afectat de conştiinţă, absolutul îşi pierde auto-reflexivitatea şi alunecă înspre o condiţie înlănţuită. Activitatea conştiinţei este aceea care manifestă multiplicitatea şi, prin aceasta, conştiinţa este responsabilă de alterarea unicităţii absolutului.

„O, Kāśyapa, discriminând conştiinţa *(citta)*, care este asemănătoare unei iluzii *(māyāsadṛśa)* şi non-existentă *(abhūta)*, este percepută multiplicitatea *(vividha)* apariţiilor.”[35]

„Trebuie să se înţeleagă că manifestarea întregii lumi, a tuturor obiectelor, este posibilă doar pe baza conştiinţei afectate de ignoranţă...Atunci când conştiinţa afectată ia naştere, ia naştere şi multiplicitatea apariţiilor, iar atunci când conştiinţa afectată încetează, şi multiplicitatea apariţiilor încetează.”[36]

În primele texte Mahāyāna „conştiinţă” desemna auto-reflexivitatea realităţii ultime; obiectul conştiinţei era absolutul şi, prin aceasta, conştiinţa avea ca natură proprie realitatea ultimă. Manifestarea însăşi era considerată ca ideaţie experimentată de conştiinţa absolută, atunci când aceasta era afectată de ignoranţă. În Vijñānavāda obiectul conştiinţei este întotdeauna manifestarea iluzorie, vidă, lipsită de natură proprie şi, prin aceasta, conştiinţa însăşi devine vidă, lipsită de natură proprie. Se poate considera că această conştiinţă

[34] *„cittaṃ hi kāśyapa rājasadṛśaṃ sarvadharmādhipateyā*
cittaṃ hi kāśyapa rājasadṛśaṃ□ sarvadharmādhipateyā
Kāśyapaparivarta, 99, von Stael-Holstein 1926:145.

[35] *„cittaṃ hi kāśyapa māyāsadṛśaṃm abhūtam vikalpya vividhopapattiṃ parigṛhṇāti”*
Kāśyapaparivarta, 98, von Stael-Holstein 1926:144.

[36] *Mahāyānaśraddhotpāda*, cap. I, Hakeda 1967:57.

constituie mai degrabă înstrăinare de natura proprie a realităţii, care este absolutul, constituie cufundare în contingent, în relativ, în condiţionat *(paratantra)*. Conştiinţa încetează a mai reprezenta subiectul ultim care, datorită autoreflexivităţii sale, datorită faptului că se are pe sine însuşi (adică realitatea ultimă) ca obiect, este şi posesorul cunoaşterii ultime. Noua condiţie a conştiinţei, afirmată în Vijñānavāda, este aceea de apariţie a accidentalului *(āgantuka)*, a iluzoriului *(māyā)*; mai mult chiar, la nivelul conştiinţei se produce înlănţuirea în entităţile ireale *(mithyā)* instituite prin actele sale eronate *(viparyāsa)*. Actele conştiinţei, ipostazele conştiinţei, reprezintă, fiecare din ele, iluzii particulare, diverse forme de îndepărtare de la realitatea ultimă.

Conştiinţa este apropriată *(ā-dā)* de absolut şi astfel devine ceva care, chiar dacă nu îi este propriu absolutului, sub efectul ignoranţei, ajunge să fie asociat acestuia, este preluat de acesta. Termenul budhist de „apropriaţie" *(ādāna, upādāna)* este, într-o anumită măsură, similar cu cel de „supraimpoziţie" *(adhyāsa, adhyāropa)* din Advaita Vedānta, ambii termeni desemnând suprapunerea unei naturi distincte peste o anumită entitate, suprapunere ce induce un efect de ocultare asupra acelei entităţi. Prin apropierea conştiinţei se creează premizele stării de înlănţuire; absolutul îşi pierde puritatea şi, din aceste motive, unul dintre principalele elemente ale demersului de eliberare este acela al abandonării conştiinţei.

> „...să se producă aversiune faţă de cauzele subtile *(sūkṣmanimitta)*...Aceste cauze sunt: apropriaţia conştiinţei *(cittādāna)*..."[37]

Respingerea unei interpretări substanţiale a conştiinţei şi absenţa unei naturi proprii *(svabhāva)* a acesteia

O diferenţă importantă între modul de a concepe conştiinţa în Mahāyāna timpurie, ca entitate autonomă, absolută, şi cel din perioada clasică a Vijñānavādei constă în faptul că acesta din urmă neagă existenţa unei naturi proprii *(svabhāva)* a conştiinţei. „Conştiinţă" nu este altceva decât o denumire generică pentru multitudinea manifestărilor, fără însă a constitui şi un eventual substrat al lor sau orice altceva care ar rămâne prezent în mod constant în toate manifestările.

[37] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, VIII.36, Lamotte 1935:230.

„În mod similar, conştiinţei îi lipseşte natura proprie *(niḥsvabhāva)*. Absenţa naturii proprii a conştiinţei înseamnă absenţa unei naturi proprii a conştiinţei în actele de conştientizare. Aceasta este afirmată şi în *Prajñāpāramitā*: «Conştiinţa nu este conştiinţă.»”[38]

Nu poate exista conştiinţă lipsită de obiect, conştiinţă pură; natura conştiinţei constă, în mod intrinsec, din manifestare, din impuritate şi astfel atunci când obiectele îşi încetează apariţia, odată cu acestea şi conştiinţa încetează. Conştiinţa poate exista doar în calitate de conştiinţă a ceva şi niciodată în stare pură, lipsită de obiect. O conştiinţă care să contemple non-existenţa obiectelor, care să aibă drept obiect non-existenţa manifestărilor ar fi posibilă doar dacă conştiinţa este considerată într-o manieră ce îi conferă substanţialitate proprie, distinctă de cea a manifestărilor. Vijñānavāda nu aderă la acest mod de a considera conştiinţa şi, prin aceasta, autorii şcolii nu acceptă posibilitatea „conştientizării/reprezentării non-existenţei” *(abhāvavikalpa)*, actul conştientizării având exclusiv un conţinut fenomenal. Bineînţeles, prin „non-existenţă” nu trebuie să se înţeleagă non-existenţa relativă, adică non-existenţa a ceva într-un anumit locus, non-existenţa care este fundamentată pe existenţa locusului în cauză şi care astfel nu constituie întrutotul non-existenţă.

„Pentru acela pentru care nu mai există nicio reprezentare a existenţei *(bhāvavikalpa)*, nici reprezentarea non-existenţei *(abhāvavikalpa)* nu mai există.”[39]

„II.56. Atunci când apariţiile *(ābhāsa)* nu mai există, nici non-existenţa *(abhāva)* nu mai poate fi găsită.”[40]

Niciunul din actele conştiinţei nu are un caracter real; nici măcar acel act prin care conştiinţa se recunoaşte pe sine ca fiind iluzorie nu are realitate. Chiar şi atunci când se neagă pe sine conştiinţa se menţine la nivelul iluziei.

„Această conştiinţă *(citta)*, atunci când este analizată, este găsită a fi vidă *(śūnya)*. Chiar şi acea conştiinţă care analizează, atunci când este considerată din perspectiva naturii proprii *(svabhāva)*, este găsită a fi vidă.”[41]

Recunoaşterea caracterului iluzoriu al activităţii conştiinţei nu este atât un act prin care se ia cunoştinţă de o „conştiinţă” căreia i se atribuie un anumit

---

[38] Jñānagarbha – *Āryamaitreyakevalaparivartabhāṣya*, Powers 1998:16.

[39] Kamalaśīla – *Bhāvanākrama I*, 17, Tucci 1986:574.

[40] *„II.56. nirābhāso hi bhāvānāmabhāve nāsti...”*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. III.56, Nanjio 1956:168.

[41] *„yadapi cittaṃ tadapi parīkṣyamāṇam śūnyam pratividhyati/ yenāpi cittena parīkṣate, tadapi svabhāvataḥ parigaveṣyamāṇaṃ śūnyaṃ pratividhyati/”*
Kamalaśīla – *Bhāvanākrama II*, Gyaltsen Namdol 1985:243.

predicat ci reprezintă, pur şi simplu, recunoaşterea unei iluzii. O iluzie se recunoaşte pe sine ca iluzie printr-un act deopotrivă iluzoriu. Nicio „conştiinţă”, nicio entitate care să aibă caracteristici de „conştiinţă” nu este implicată în acest act iar aceasta deoarece tot ceea ce este conştiinţa sunt doar iluzii particulare şi nu o anumită natură individuală determinată.

„Conştiinţa nu se poate percepe pe sine însăşi; conştiinţa nu are niciun fel de caracteristici proprii prin care să fie determinată ca o entitate substanţială.”[42]

Astfel că, în absenţa unei naturi proprii care să poată fi percepută, conştiinţa nu mai poate avea caracterul auto-reflexiv, transluciditatea intrinsecă *(prabhāsvara citta)* care îi este atribuită în textele mai vechi ale Mahāyānei.

Eliberarea ca anihilare a conştiinţei, şi nu ca purificare a ei

Procesul eliberării nu constituie atât o purificare a conştiinţei cât, mai degrabă, o anihilare a conştiinţei impure în mod intrinsec. Un proces de eliberare, de purificare a conştiinţei nu poate avea loc deoarece un astfel de proces ar presupune persistenţa conştiinţei. Însă, conform ontologiei Mahāyāna, doar realitatea ultimă este caracterizată de persistenţă temporală, toate manifestările, inclusiv conştiinţa (care nu este altceva decât manifestarea, la modul generic), existând doar sub forma unei succesiuni de apariţii momentane *(kṣaṇika)*. Astfel că, conştiinţa nu poate suferi transformare; nu este posibil ca o aceeaşi conştiinţă să fie iniţial impură iar ulterior purificată ci eliberarea constă, pur şi simplu, în anihilarea conştiinţei.

Problema purificării conştiinţei-depozit nu se poate pune în Vijñānavāda clasică, trecerea către o stare pură fiind posibilă doar prin eliminarea conştiinţei-depozit, prin „revoluţionarea suportului” *(āśrayaparāvṛtti)*. Nu doar conştiinţa-depozit, ci toate cele opt conştiinţe din Vijñānavāda clasică, constituie doar manifestare, doar fenomenal.[43]

Absolutul *(dharmdhātu)* este dincolo de conştiinţă, atât dincolo de obiectele manifestate de ea cât şi de conştiinţă în calitate de subiect.

„Înţelegând non-existenţa conştiinţei ca unică [realitate] *(cittamātra)*, se ajunge la non-existenţa obiectului percepţiei *(grāhya)* şi a subiectului percepţiei *(grāhaka)*. Înţelegându-se non-existenţa acestora două, se realizează stabilirea în absolut

[42] *Mahāyānaśraddhotpāda*, cap. I, Hakeda 1967:50.
[43] Vezi capitolul „II.3.2. Caracterul fenomenal al conştiinţei”!

(dharmadhātu). Acela care este lipsit de caracteristicile obiectului şi ale subiectului, care nu ajunge la acestea, acela percepe în mod direct absolutul."[44]

Importanţa deosebită pe care şcoala Vijñānavāda o acordă conştiinţei *(citta, vijñāna)* se datorează metodologiei sale soteriologice. Vijñānavāda este cunoscută şi sub numele de „Yogācāra" – „practica uniunii", „practica Yoga", iar aceasta datorită interesului său pentru descrierea etapelor *(bhūmi)*, gradaţiilor *(krama)* practicilor meditative ce conduc, în faza finală, la anihilarea conştiinţei şi la redobândirea purităţii absolutului. Descrierea căii nu este altceva decât descrierea etapelor ce trebuie realizate în cadrul demersului de regresie a conştiinţei şi de aici provine importanţa cunoaşterii mecanismelor conştiinţei. Odată ce absolutul este realizat, conştiinţa dispare şi, odată cu ea, necesitatea căii, a practicii mistice.

„Aceasta este natura *(gotra)* celor nobili *(ārya)*. Acolo nu mai există nici doctrină *(śikṣā)*,...nici practică *(cāra)*,...nici factori mentali *(cetasika dharma)*, ... nici minte *(manas)*, nici conştiinţă discriminatoare *(vijñāna)*."[45]

Statutul de „subiect" ***(grāhaka)*** **ca neţinând de natura absolutului, ca o condiţie alterată caracterizată de prezenţa conştiinţei**

Calitatea de obiect i-a fost în general negată realităţii ultime însă cea de subiect i-a fost deseori atribuită. Şi în Mahāyāna timpurie absolutul era conceput ca subiectul ultim al întregii experienţe.

Statutul de subiect *(grāhaka, jñātṛ)* este reinterpretat în Vijñānavāda nu într-un sens ultim, ca subiect ultim, ce există în mod necesar, ca substrat ireductibil, ci, prin „subiect" se înţelege acea condiţie afectată de conştiinţă, acea condiţie caracterizată de o predispoziţie către experienţă. Subiectul nu mai reprezintă acea natură ultimă, în mod esenţial pură, dar care, într-un mod

---

[44] *„buddhyā tasyāpi cittamātrasya nāstitvāvagamanaṃ grāhy[ā]bhāve grāhakābhāvāt/ dvaye cāsya [dvayasyāsya] nāstitvaṃ viditvā dharmadhātauavasthānamatadgatigrāhyagrāhakalakṣaṇābhyām rahita evaṃ dharmadhātuḥ pratyakṣtāmeti/"*
Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. VI.9, Limaye 2000:73.

[45] *„yad āryāṇāṃ gotra/ tatrarna śikṣā ... na cāro ... na cittaṃ na cetasikā dharmāḥ ... na mano na vijñānaḥ ..."*
Kāśyapaparivarta, 103, von Stael-Holstein 1926:151-152.

accidental, ajunge să fie afectată de manifestarea obiectelor, ci subiectul, prin însăşi natura sa, este legat de obiecte, de manifestare. [46]

„Statutul de subiect *(grāhakatva)* nu poate fi admis în absenţa obiectului *(grāhya)*. Subiectul este stabilit în dependenţă *(apekṣya)* de obiect.”[47]

„În absenţa obiectului *(jñeya)*, şi subiectul este absent.”[48]

„În absenţa obiectului, nici subiectul nu poate fi admis deoarece subiectul este relativ la obiect.”[49]

Natura subiectului nu poate fi concepută independent de natura obiectelor pe care acesta le experimentează şi, prin aceasta, statutul de subiect este relativ *(apekṣa)* la obiect. [50] Caracterul iluzoriu, non-existent în mod esenţial, al obiectului se răsfrânge şi asupra subiectului, ambele ţinând de un acelaşi registru ontologic şi anume de registrul manifestărilor.

„...înţelege că obiectul *(grāhya)* nu există şi, în consecinţă, înţelege că nici subiectul *(grāhaka)* nu există.”[51]

Textele Vijñānavāda, cel puţin cele din perioada clasică ce începe odată cu Asaṅga şi Vasubandhu, afirmă în mod univoc această situare a absolutului dincolo de conştiinţă, atât dincolo de aspectele ei de obiect cât şi dincolo de aspectele ei de subiect.

„VI.8. Ajungând, prin iluminare *(buddhi)*, la non-existenţa *(nāsti)* a ceea ce este diferit de conştiinţă, în continuare, se ajunge la non-existenţa *(nāstitva)* conştiinţei

---

[46] Pentru dependenţa condiţiei de „subiect” de existenţa unui „obiect” vezi Chatterjee 1999:129!

[47] *„na grāhyābhāve grāhakatvaṃ yujyate/ grāhyamapekṣya tadgrāhakasya vyavasthāpanāt/”*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.6 (I.7), Pandeya 1999:22.

[48] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.11, Lamotte 1973:100.

[49] *„tad apy asati grāhye grāhako na yukto grāhakasya grāhyāpekṣatvāt/”*

Kamalaśīla – *Bhāvanākrama I*, 16, Tucci 1986:574.

[50] Dasgupta 1928:42 consideră afirmarea dependenţei conştiinţei de existenţa unui obiect al său ca pe o neînţelegere a adevăratei naturi a conştiinţei, care, conform lui, este una absolută. El nu încearcă să expliciteze cum poate fi conştiinţa dependentă de obiectul său, ci se rezumă la a califica această afirmaţie a autorilor Vijñānavāda ca pe o „eroare”.

Tillemans 1990:65-66 remarcă faptul că un astfel de argument, care neagă realitatea conştiinţei pe baza irealităţii obiectului său, poate fi întâlnit şi la acei autori Mādhyamika interesaţi de combaterea filosofiei Vijñānavāda şi a pretinsei lor postulări a conştiinţei drept realitate.

[51] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, III.17, Lamotte 1973:176.

(citta). Ajungând la non-existenţa acestei dualităţi [a subiectului şi a obiectului], cel înţelept se stabileşte în substratul factorilor *(dharmadhātu)*."[52]

Problema relaţionării absolutului cu manifestarea în condiţiile în care absolutul transcende statutul de subiect al experienţei

Vijñānavāda măreşte distanţa dintre absolut şi manifestare prin faptul că susţine situarea naturii ultime dincolo chiar şi de statutul de subiect al experienţei. Un astfel de statut ar „lega" absolutul de manifestare; dacă natura absolutului permite experienţa manifestărilor, imuabilitatea sa, puritatea sa pot fi puse sub semnul întrebării. Pentru a evita problema foarte dificilă a coexistenţei absolutului unic, neschimbător şi universal cu manifestările multiple şi aflate în transformare, Vijñānavāda încearcă să distanţeze în cât mai mare măsură absolutul şi manifestarea. Calitatea de subiect al experienţei încetează a mai fi atribuită absolutului, naturii sale şi este considerată ca ţinând exclusiv de registrul manifestat. Prin interpretarea manifestării ca reprezentând conştiinţa şi prin plasarea absolutului dincolo de conştiinţă se reuşeşte menţinerea unei anumite purităţi a naturii absolute.

Este însă îndoielnic faptul că aceasta reprezintă o soluţie validă a problemelor ridicate de coexistenţa absolutului cu manifestarea. Absolutul este conceput chiar şi în Vijñānavāda ca substrat, ca principiu al factorilor *(dharmadhātu)* şi prin însuşi acest statut se susţine existenţa unei conexiuni între absolut şi manifestare. O eventuală separaţie totală între absolut şi manifestare ar anula posibilitatea ca absolutul să reprezinte realitatea ultimă a factorilor, să constituie substanţialitatea *(dharmatā)*, substratul *(dharmadhātu)* lor, absolutul şi manifestarea rămânând, pur şi simplu, ca două registre cu totul distincte, între care nicio comparaţie, nici măcar vreo opoziţie nu ar mai fi posibilă.

De aceea, deşi Vijñānavāda respinge interpretarea relaţiei dintre absolut şi manifestare în termenii unei relaţii de tipul subiect-obiect *(grāhaka – grāhya, jñātṛ – jñeya)* şi transferă în întregime termenii acestei relaţii, inclusiv subiectul, la nivelul manifestării, totuşi aspectele problematice ale relaţiei dintre absolut şi manifestare nu sunt rezolvate ci doar transferate. Vijñānavāda evită atribuirea

---

[52] *„VI.8. nāstīti cittātparametya buddhyā cittasya nāstitvamupaiti tasmāt/ dvayasya nāstitvamupetya dhīmān saṃtiṣṭhate 'tadgatidharmadhātau//"* Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, VI.8, Limaye 2000:72.

determinaţiilor inerente unui subiect cognitiv, unui subiect experimentator, realităţii absolute, dar lasă loc liber pentru găsirea unei noi explicaţii, în alţi termeni, pentru statutul de substrat al manifestării pe care îl deţine realitatea ultimă. Pur şi simplu, problema relaţionării absolutului cu manifestarea va lua forma problemei referitoare la modul în care ar putea fi relaţionat absolutul cu condiţia de subiect, cu conştiinţa. Găsirea unei explicaţii pentru aceasta se va confrunta în egală măsură cu problema multiplicităţii care, cel puţin în aparenţă, afectează realitatea ultimă, ca şi explicaţia în termeni de subiect-obiect. Poate că dificultatea problemei este cel mai bine sugerată de faptul că Vijñānavāda, după ce neagă atribuirea statutului de subiect realităţii absolute, pur şi simplu nu oferă nicio altă interpretare a relaţiei dintre absolut şi manifestare. Autorii Vijñānavādei par a fi foarte conştienţi de aspectele problematice ale acestei relaţii şi, în încercarea lor de a o elucida, acordă o oarecare preferinţă menţinerii caracterului pur al realităţii ultime în detrimentul inteligibilităţii relaţiei.

Relaţia dintre auto-reflexivitatea absolutului, dintre iluminare *(buddhatva)* **şi conştiinţa fenomenală**

Tot Vijñānavāda însă, atunci când vorbeşte despre realitatea ultimă, foloseşte frecvent termeni cu coloratură cognitivă, termeni ce au o anumită legătură cu ideea de conştiinţă. Situarea absolutului dincolo de conştiinţă nu pare deloc să conducă la afirmarea caracterului non-conştient al realităţii ultime, care, chiar şi în Vijñānavāda, este caracterizată drept „cunoaştere” *(jñāna)*, „cunoaştere lipsită de discriminare” *(nirvikalpakajñāna)*, „iluminare” *(bodhi)*, „condiţie iluminată” *(buddhatva)* etc.[53] Este afirmată într-un mod foarte categoric existenţa unei anumite auto-reflexivităţi *(prabhāsvara)* a realităţii ultime care prin aceasta este caracterizată de o anumită formă de conştiinţă.[54]

[53] Pentru descrierea absolutului în termeni cognitivi chiar şi atunci când conştiinţa e considerată a fi conştiinţă fenomenală, vezi Chatterjee 1999:133. Chatterjee exprimă această idee într-un mod interesant: Absolutul este acea formă a conştiinţei care este situată dincolo chiar şi decât conştiinţa-subiect.

Pentru discutarea condiţiei ultime în termeni de „iluminare” *(bodhi)*, vezi articolele lui Robert M. Gimello în Buswell 2003:49-53 şi J. I.Stone în Buswell 2003:618-621!

[54] Vezi capitolul „I.3. 1. Natura de «conştiinţă” *(citta)* a realităţii ultime”!

Faptul că sunt folosite, în mod repetat, aceleaşi rădăcini verbale, adică *„jñā", „cit", „budh"* pentru a se discuta atât despre conştiinţa fenomenală, cât şi despre auto-reflexivitatea absolutului, despre natura absolutului exclude ipoteza cum că autorii Vijñānavāda ar susţine existenţa a două tipuri, în totalitate distincte, de conştiinţă, una fenomenală, ce manifestă obiectele, şi una absolută, adică auto-reflexivitatea realităţii ultime. Pare să fie vorba mai degrabă despre o distincţie mai puţin categorică, şi anume despre cea dintre conştiinţa absolută, nelimitată, lipsită de determinaţie, a absolutului şi conştiinţa fenomenală limitată, determinată. Critica radicală, incriminarea conştiinţei, care poate fi întâlnită în textele din perioada matură a Vijñānavādei, par să se aplice doar conştiinţei limitate, doar conştiinţei fenomenale, conştiinţei ce experimentează manifestarea, conştiinţei asociate cu manifestarea şi nu conştiinţei în genere. Absolutul însuşi este caracterizat în termeni cognitivi în Vijñānavāda şi astfel nu conştiinţa în genere poate face obiectul criticii ci doar ipostazele sale fenomenale limitate.

Evaluare critică a dihotomiei pe care Vijñānavāda încearcă să o opereze între auto-reflexivitatea absolutului şi conştiinţa fenomenală

În concluzie, deşi Vijñānavāda pare să respingă într-o manieră categorică conştiinţa şi astfel să se distanţeze mult de poziţia Mahāyānei timpurii, care echivala conştiinţa cu absolutul, în realitate autorii acestei şcoli nu fac altceva decât să opereze o anumită specificare lingvistică. Formele afectate de ignoranţă ale conştiinţei, conştiinţa în calitate de subiect al manifestării, sunt desemnate prin termenul generic de „conştiinţă" *(citta, vijñāna)*, de „comprehensiune" *(upalambha)* şi astfel propoziţiile ce neagă conştiinţa nu fac altceva decât să nege aspectele ei fenomenale, poziţie ce este pe deplin consistentă cu cea din Mahāyāna timpurie. Absolutului nu îi este negat întrutotul caracterul conştient, ci îi este atribuită o formă de conştiinţă întrucâtva distinctă de conştiinţa fenomenală dar care totuşi păstrează natura de „conştiinţă". Absolutul reprezintă „domeniul cunoaşterii *(jñāna)* care [însă] transcende discriminarea dintre subiect şi obiect" *(„...grāhyagrāhakavikalpātitāṃ jñānabhūmiḥ")*.[55] De obicei, atunci când se discută despre conştiinţa absolută, nu sunt folosiţi termeni gen „conştiinţă" *(citta)*, „cunoaştere" *(jñāna)* în mod izolat, ci doar însoţiţi de un

[55] Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.6 (I.7), Pandeya 1999:23.

determinativ: „lipsită de discriminare” *(nirvikalpaka)*, „absolută” *(parama)*, „non-duală” *(advaya)* etc. Ca dovadă a faptului că distincţia dintre conştiinţa fenomenală şi conştiinţa absolută, auto-reflexivitatea absolutului, nu este una categorică poate sta folosirea sporadică, chiar şi în textele aparţinând perioadei mature a Vijñānavādei, a termenului „conştiinţă” *(citta)* nu doar pentru conştiinţa limitată, aşa cum este cel mai frecvent cazul în aceste texte, ci şi pentru conştiinţa absolută, iar aceasta chiar în contexte apropiate.

„De aceea, conştiinţa *(citta)* este distinctă şi de obiect şi de subiect, trebuie concepută ca fiind non-duală *(advaya)* şi, fiind stabilit în ceea ce este caracterizat de non-dualitate, fiind stabilit în obiectul absolut al cunoaşterii *(tathatālambana)*, trebuie să se treacă dincolo de reducţia [tuturor] la conştiinţă *(cittamātra)*.”[56]

Aşadar, abstracţie făcând de anumite aspecte lingvistice, Vijñānavāda clasică păstrează descrierea absolutului în termeni de conştiinţă nedeterminată şi pe aceea a manifestării în termeni de conştiinţă determinată, descriere ce îşi are originile în Mahāyāna timpurie. Ca element filosofic novator, autorii din perioada clasică a Vijñānavādei, spre deosebire de autorii timpurii ai Mahāyānei accentuează mult asupra distincţiei, chiar dacă nu categorică, dintre conştiinţa fenomenală şi cea absolută. Consecinţa acestei distincţii poate fi cel mai bine observată la autorii târzii ai Vijñānavādei, cum ar fi Bodhiruci sau Paramārtha, care introduc două tipuri de conştiinţă, una absolută (*amalavijñāna* – conştiinţa pură) şi una fenomenală (*ālayavijñāna* – conştiinţa depozit).

Probabil că motivul care i-a determinat pe autorii Vijñānavāda să încerce o separaţie radicală, categorică, între auto-reflexivitatea absolutului şi conştiinţa fenomenală a fost acela de a menţine imuabilitatea realităţii ultime. În cazul în care conştiinţa absolută nu este categoric distinctă de conştiinţa fenomenală ce experimentează manifestarea apar anumite probleme referitoare la puritatea desăvârşită, la imuabilitatea conştiinţei absolute. În schimb, distincţia netă dintre conştiinţa absolută şi cea fenomenală pe care încearcă să o opereze autorii şcolii are avantajul că reuşeşte să menţină nealterată puritatea şi imuabilitatea conştiinţei absolute. Subsumând întreaga manifestare sub termenul „conştiinţă” *(citta, vijñāna)* şi considerând că natura absolută este situată dincolo de

[56] *„tato cittaṃ grāhyagrāhakaviviktam advayam eva cittam iti vicārayet, advayalakṣaṇe tathatālambane sthitvā tad api cittamātram atikramet/”*
Kamalaśīla – *Bhāvanākrama I*, 16, în Tucci 1986:574.

conştiinţă, autorii şcolii reuşeau menţinerea unei anumite purităţi a realităţii absolute.

O astfel de dihotomie radicală între auto-reflexivitatea absolutului şi conştiinţa fenomenală nu ar fi fost tocmai consistentă cu ansamblul doctrinar al Vijñānavādei. După cum am arătat anterior, ea pune probleme referitoare la măsura în care absolutul complet separat de manifestare mai poate totuşi constitui principiul, substratul manifestării *(dharmadhātu)*. Vijñānavāda nu aderă la o ontologie radicală care să susţină caracterul absolut pur al realităţii ultime şi care să nege în mod radical realitatea manifestării şi, implicit, relaţionarea absolutului cu manifestarea. Mai degrabă este susţinută o anumită legătură între absolut şi manifestarea sa, ba chiar se acceptă imposibilitatea operării unei separaţii radicale între absolut şi eroare, înlănţuire.

Probabil că încercarea de a adânci distanţa dintre conştiinţa fenomenală şi cea absolută până într-acolo încât să se susţină distincţia lor categorială nu este altceva decât o consecinţă a unei anumite tentaţii frecvent întâlnite în metafizică şi care poate fi găsită şi în anumite scrieri ale Mahāyānei, şi anume aceea de a menţine puritatea absolutului întrutotul nealterată.

II.3.3. Conştiinţa absolută şi conştiinţa fenomenală la Paramārtha şi Bodhiruci

Natura unică, de „conştiinţă”, a conştiinţei absolute şi a conştiinţei fenomenale

Paramārtha, un autor târziu al Vijñānavādei reuşeşte, prin introducerea conceptului de „conştiinţă pură” *(amalavijñāna)* şi printr-o anumită specificare a sensului termenului „conştiinţa-depozit” *(ālayavijñāna)*, să dea seama atât de caracterul conştient al absolutului, de existenţa unei conştiinţe absolute, cât şi de existenţa unei conştiinţe fenomenale implicată în experienţa manifestării. Sistemul lui Paramārtha reuşeşte să justifice caracterul ultim al conştiinţei deoarece conştiinţa este aceea care, în forma sa pură *(amalavijñāna)*, reprezintă realitatea absolută şi deoarece tot conştiinţa este aceea care manifestă întregul registru fenomenal atunci când este asociată cu ignoranţa.[57]

[57] Conştiinţa-depozit ca nefiind distinctă de conştiinţa pură, teorie prin care nu se compromite monismul ontologic, în Paul 1981:310.

Sistemul lui Paramārtha nu este foarte bine cunoscut, nicio lucrare de-a sa nereuşind să supravieţuiască în originalul sanskrit, ci doar în traduceri tibetane sau chineze încă puţin studiate.[58]

Conştiinţa pură *(amalavijñāna)* ca realitate ultimă

Principalul aport filosofic al sistemului este introducerea, pe lângă cele opt forme ale conştiinţei fenomenale cunoscute şi în Vijñānavāda clasică, a unui al nouălea tip de conştiinţă, care nu mai are un caracter fenomenal, fiind vorba despre conştiinţa absolută pură *(amalavijñāna)*, identică cu realitatea ultimă.[59] Realitatea ultimă era cunoscută autorilor clasici ai Vijñānavādei; aceştia o desemnau în general prin nume ca *dharmadhātu"* („substratul factorilor"), *„tathatā"* („aseitatea") iar uneori prin termeni care îi sugerau într-un mod explicit caracterul conştient. Paramārtha, prin desemnarea absolutului ca *„amalavijñāna"* („conştiinţa pură") afirmă într-o manieră categorică natura de conştiinţă a absolutului.

Paramārtha atribuie conştiinţei pure aceleaşi caracteristici care sunt atribuite în mod obişnuit realităţii ultime, ba chiar discută despre ea în termeni cum ar fi *„tattva", „tathatā", „parinişpanna"* („natura desăvârşită"). Este realitatea autentică, realitatea ultimă *(bhūtakoṭi)*, realitatea lipsită de determinaţii, imuabilă, esenţială, indestructibilă, eliberată, pură, indescriptibilă în termeni determinaţi.

Amalavijñāna (conştiinţa pură) sau „cea de-a noua conştiinţă" – cum mai este ea cunoscută în textele Yogācāra – reprezintă absolutul, considerat sub aspectul naturii sale de conştiinţă. Amalavijñāna este conştiinţa neafectată de ignoranţă şi astfel nu această formă a conştiinţei reprezintă substratul manifestării. Prin aceasta, Amalavijñāna reuşeşte să păstreze caracterul imuabil, o caracteristică necesară a realităţii ultime.

Pentru o discuţie asupra conştiinţei pure *(amalavijñāna)* şi asupra conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*, precum şi pentru relaţia dintre ele, vezi Liu 1985:366-367!

[58] Pentru viaţa şi activitatea lui Paramārtha, vezi articolul lui Miyakawa Hisayuki în Jones 2005:6992 (vol. X) şi articolul lui Daniel Boucher în Buswell 2003:630-631! Vezi şi articolul lui G. H. Sasaki în Bapat 1997:210-212!

[59] Pentru o discuţie asupra conştiinţei pure *(amalavijñāna)*, vezi Paul 1981:302-303! Vezi şi Verdu 1966:133,137!

Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* **ca şi conştiinţă fenomenală universală**

În şcoala lui Paramārtha, *„ālayavijñāna”* desemnează conştiinţa fenomenală, la un nivel general. Ālayavijñāna este ceea ce rezultă din asocierea conştiinţei pure *(amalavijñāna)* cu ignoranţa *(ajñāna)*, este conştiinţa ce le manifestă pe toate, conştiinţa care face posibilă constituirea stării de înlănţuire. Ālayavijñāna nu are drept obiect realitatea ultimă, absolutul, ci ignoranţa, nu neapărat în forma sa negativă, de ne-cunoaştere a absolutului, ci şi în forma sa pozitivă, de apariţie a entităţilor iluzorii. Astfel că *ālayavijñāna* constituie suportul iluziei, conştiinţa afectată care reprezintă suportul germenilor *(bīja)* manifestării, mediul prin care manifestarea dobândeşte actualitate şi continuitate. Modul în care Paramārtha concepe conştiinţa-depozit este similar cu cel în care ea este concepută în textele clasice ale Vijñānavādei, atâta doar că ea este exclusiv asociată cu starea de manifestare, cu impuritatea, fiind, prin însăşi natura sa, conştiinţa ce manifestă. Tendinţa de a identifica natura conştiinţei-depozit cu natura manifestării există şi în Vijñānavāda clasică, dar nu în modul categoric în care această identificare este realizată de Paramārtha; sporadic unele texte vorbesc despre purificarea conştiinţei-depozit şi astfel *„ālayavijñāna”* nu este folosit, în mod exclusiv, cu sensul de conştiinţă afectată.

Atunci când conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* este eliminată, atunci când se produce regresia la fundament/răsturnarea conţinutului *(āśrayaparāvṛtti)*, locul conştiinţei-depozit este luat de conştiinţa pură *(amalavijñāna)*, aceasta fiind de altfel starea esenţială, principiul întregii existenţe, statutul de *„ālaya”* fiind doar unul accidental.[60] Doar conştiinţa pură *(amalavijñāna)* constituie existenţă autentică, necondiţionată, Ālayavijñāna şi celelalte ipostaze afectate de ignoranţă ale conştiinţei având doar o natură accidentală.

Prin faptul că Ālayavijñāna (conştiinţa-depozit) şi nu Amalavijñāna (conştiinţa pură) este conştiinţa asociată manifestării, Paramārtha reuşeşte să evite necesitatea explicitării relaţiei dintre realitatea ultimă şi multiplicitatea manifestării; nu Amalavijñāna, nu absolutul, ci Ālayavijñāna, conştiinţa-depozit este cea care manifestă multiplicitatea. Totuşi problemele legate de relaţia dintre absolut şi manifestare se menţin sub o altă formă şi anume sub forma relaţiei dintre Amalavijñāna şi Ālayavijñāna.

[60] Vezi Paul 1981:309!

Reducţia ontologică la conştiinţă

Paramārtha reinterpretează teza definitorie a şcolii Vijñānavāda şi anume *„cittamātra”* – „doar conştiinţă” – şi o ridică la rangul de adevăr ultim.[61] În perioada clasică a Vijñānavādei conştiinţa era considerată în principal drept conştiinţă fenomenală, drept manifestare a multiplicităţii şi astfel *„cittamātra”* afirma că toate entităţile manifestate există doar ca ideaţii *(vijñaptimātra)* ale conştiinţei fenomenale. Reducerea entităţilor la conştiinţă nu reprezenta reducerea la natura lor ultimă, ci doar înţelegerea caracterului iluzoriu al individualităţii lor. Teza *„cittamātra”* se menţinea la nivelul criticii, în sensul că afirma ce anume nu sunt entităţile (că nu sunt realităţi substanţiale) urmând ca printr-un pas ulterior să se stabilească ce anume sunt ele, să se stabilească natura lor unică, neschimbătoare. Termenul *„vijñaptimātra”* – „doar ideaţie” este probabil mai potrivit pentru desemnarea acestei atitudini deoarece ceea ce urmărea Vijñānavāda prin teza sa definitorie nu era să stabilească substanţialitatea entităţilor, cum ar putea-o sugera folosirea expresiei *„cittamātra”* (în cazul în care termenul „conştiinţă”, în această expresie, este interpretat nu ca denumire generică a actului de conştientizare, de ideaţie, ci într-un mod substanţial). Ceea ce Vijñānavāda clasică urmărea să stabilească prin *„cittamātra”* sau *„vijñaptimātra”* era, pur şi simplu, explicitarea modului specific de apariţie a manifestărilor, înfăţişarea lui ca ideaţie, mod ce reuşea să dea seama de caracterul iluzoriu, non-substanţial, al tuturor manifestărilor.

Paramārtha transformă teza *„cittamātra”* într-o teză ontologică prin faptul că interpretează *„citta”* ca *„amalavijñāna”,* conştiinţa pură care este totuna cu realitatea ultimă şi care, atunci când este afectată de ignoranţă, devine conştiinţa-depozit a întregii manifestări. Ceea ce afirmă teza *„cittamātra”,* în sistemul lui Paramārtha, este conştiinţa ca realitate ultimă a tuturor, ca principiu universal. În această interpretare, *„cittamātra”* nu mai este echivalentă cu *„vijñaptimātra”* deoarece sensul substanţial al lui *„citta”* nu poate fi împărtăşit de *„vijñapti”* („ideaţie”), cuvânt ce denotă un act.

[61] Pentru o echivalare între „existenţa doar ca ideaţie” *(vijñaptimātratā)* şi conştiinţa pură *(amalavijñāna)*, vezi Paul 1981:303!

Dualitatea subiect-obiect ca ţinând de conştiinţa-depozit, de fenomenal

Conştiinţa pură nu este concepută de Paramārtha neapărat ca un subiect absolut; Paramārtha se rezumă la a folosi termenul „subiect” ca o contraparte a termenului „obiect” şi astfel, îi atribuie subiectului un caracter discriminatoriu, dual. Subiect este doar conştiinţa-depozit în raport cu ideaţiile sale, care constituie obiectul. La nivelul conştiinţei pure, subiectul şi obiectul, adică conştiinţa afectată de ignoranţă şi manifestările sale, sunt absente.

„Înţelesul principal al [expresiei «doar conştiinţă»] este anihilarea obiectelor şi anihilarea conştiinţei-subiect ... Atunci când atât obiectele cât şi conştiinţa au fost eliminate, [acea condiţie] este natura desăvârşită. Natura desăvârşită este totuna cu conştiinţa pură *(amalavijñāna)*.”[62]

La nivelul conştiinţei pure relaţia subiect-obiect nu se mai poate menţine sub forma unei dualităţi; dacă conştiinţa pură este analizată în termenii acestei relaţii, datorită unicităţii şi universalităţii sale, ea va fi deopotrivă şi subiectul şi obiectul.

„Cea de-a noua este conştiinţa pură *(amalavijñāna)*. Aceasta este realitatea *(tattva)*. Natura realităţii este astfel că, deşi este unică, poate fi interpretată în două moduri. Mai întâi, ea poate constitui obiectul cunoaşterii şi atunci ea este denumită *«tattva», «bhūtakoṭi»* («realitatea limită») etc. În al doilea rând, ea poate constitui subiectul cunoaşterii şi atunci este denumită «conştiinţa pură» sau «cunoaşterea fundamentală».”[63]

Conştiinţa absolută şi conştiinţa fenomenală la Bodhiruci

Sistemul lui Paramārtha reuşeşte să explice modul în care conştiinţa poate fi considerată principiu universal, poate fi aceea în care toate sunt unificate. Absolutul în sine trebuie să fie desăvârşirea, universalitatea dar, pentru a fi principiu al manifestărilor, experienţa sa trebuie să se regăsească, chiar dacă într-o formă limitată, şi la nivelul experienţei manifestării. Paramārtha consideră că experienţa conştiinţei, prezentă în mod necesar în orice act de experimentare ca substrat al acesteia, este nimic altceva decât o formă afectată de ignoranţă a conştiinţei ultime care, în forma sa pură, este totuna cu realitatea ultimă. În felul

[62] *Chuan Shih Lun*, T 62c12-14, 17-19, Paul 1981:305.

[63] Tsong – Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:154.

acesta Paramārtha reduce totul la conştiinţă, fie la forma sa pură *(amalavijñāna)*, fie la forma sa alterată de ignoranţă.

Această modalitate de a considera conştiinţa sub două aspecte, unul fenomenal şi un altul absolut, poate fi întâlnită şi la un alt autor târziu al Vijñānavādei şi anume la Bodhiruci. Acest autor este încă şi mai puţin cunoscut decât Paramārtha. [64]

Dacă Paramārtha prelua din Vijñānavāda clasică cele opt tipuri de conştiinţă fenomenală şi adăuga la ele un al nouălea tip, conştiinţa absolută, Bodhiruci operează, în registrul conştiinţei, doar o dihotomie, între conştiinţa absolută şi cea fenomenală, asociată manifestării.

Conştiinţa absolută este denumită, pur şi simplu prin alăturarea termenilor de „conştiinţă" *(citta)* şi „absolut" *(dharmatā)*, adică, ca *„dharmatācitta"*. Acest tip de conştiinţă este realitatea ultimă în forma sa pură, la nivelul căreia manifestările sunt absente.

„...prima este denumită *«dharmatācitta»*. Aceasta este realitatea ultimă *(tattva)*. Deşi absolutul este denumit «conştiinţă», el este lipsit de vreun obiect care să fie cunoscut."[65]

Conştiinţa fenomenală reprezintă conştiinţa căreia îi este asociată manifestarea.

„A doua este mintea, cu factorii săi asociaţi."[66]

II.3.4. Coproducerea condiţionată *(pratītyasamutpāda)* şi implicaţiile sale idealiste

Necesitatea de a accepta existenţa unei realităţi anterioare seriei coproducerilor condiţionate şi natura de „conştiinţă" a acestei realităţi

Sistemele lui Paramārtha şi ale lui Bodhiruci, deşi sunt mai târziu apărute în Vijñānavāda, par să reprezinte o formă matură, explicită a unor idei ce erau prezente, chiar dacă nu în plină evidenţă, nu doar încă din textele clasice ale

---

[64] Pentru puţinele informaţii disponibile în legătură cu Bodhiruci, vezi articolul lui G. H. Sasaki în Bapat 1997:219-220!

[65] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:154.

[66] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:154.

şcolii Vijñānavāda, dar chiar şi în textele timpurii ale Mahāyānei. Ba chiar, interpretată într-un mod metafizic şi nu doar ca o reprezentare schematică a etapelor procesului de manifestare, însăşi seria coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, una dintre cele mai vechi teze ale budhismului, poate justifica existenţa a două tipuri de conştiinţă, una absolută şi o alta fenomenală.[67]

Seria coproducerilor condiţionate, aşa cum este ea concepută în Hīnayāna, desemnează ca o primă etapă a manifestării ne-cunoaşterea *(ajñāna)*. Autorii Hīnayānei, nefiind preocupaţi de probleme metafizice, ci doar de explicitarea dinamicii procesului de manifestare, nu acordă vreo importanţă la ceea ce este dincolo de întreaga manifestare, dincolo chiar şi de această primă etapă care este ne-cunoaşterea. Metoda lor empirică nu le-ar fi permis să meargă mai departe de afirmarea ne-cunoaşterii drept condiţie ultimă a manifestării.

Denumirea de „ne-cunoaştere” *(a-jñāna)* este însă un termen privativ, care afirmă nu atât existenţa, ci mai degrabă absenţa a ceva. Este adevărat că metoda empirică şi interesele de natură strict fenomenologică ale autorilor Hīnayāna nu îi îndreptăţeau pe aceştia să includă în sistemul lor filosofic speculaţii de tip metafizic referitoare la un eventual registru ce există dincolo de domeniul empiric, dincolo de domeniul fenomenal, însă denumirea de *„ajñāna”,* pe care o atribuie primei etape a procesului de manifestare, datorită caracterului său privativ, sugerează faptul că aceşti autori acceptau măcar simpla existenţă, fără a-i mai atribui şi alte determinaţii, a ceva ce precede prima etapă a manifestării şi care, prin aceasta, precede manifestarea însăşi. Are sens să se vorbească despre necunoaştere, despre absenţa cunoaşterii, doar relativ la ceva ce ar putea constitui cunoaşterea şi astfel, chiar dacă Hīnayāna se abţine de la a afirma în mod explicit ceva referitor la ce anume este această cunoaştere, ba chiar se abţine şi de la a-i afirma simpla existenţă, totuşi existenţa ei constituie o presupoziţie necesară a modului în care Hīnayāna înfăţişează procesul manifestării. Deoarece această cunoaştere *(jñāna)* pe care o implică seria coproducerilor condiţionate este anterioară primei etape a seriei, ea este anterioară întregii serii şi astfel este anterioară întregii manifestări.

[67] Pentru o discuţie pe larg asupra celor 12 etape ale seriei coproducerilor condiţionate şi asupra diviziunilor pe care literatura Hīnayāna le operează la nivelul acestei serii, vezi Sharma 1994:144-153!

Astfel că seria coproducerilor condiţionate nu doar că este consistentă cu afirmarea unui nivel al realităţii ce precede nivelul fenomenal, dar chiar implică existenţa acestuia. Seria îşi afirmă în mod explicit caracterul ne-autonom prin faptul că prima etapă din serie nu este autonomă, independentă, ci este reprezentată de acea ne-cunoaştere *(ajñāna)* care este relativă la ceea ce constituie cunoaşterea *(jñāna)*. Astfel că afirmarea existenţei unui principiu al seriei coproducerilor condiţionate pare a fi justificată chiar şi dintr-o perspectivă de tip Hīnayāna, fără a fi nevoie de suplimentarea unei teze de tip metafizic. Tot ceea ce este necesar este să se abandoneze metoda strict empirică şi să se accepte orice implicaţie a sistemului explicativ, chiar şi atunci când ea nu este de tip empiric, chiar şi atunci când se sugerează nevoia de a explica fenomenalul prin ceva aflat dincolo de el.

Seria coproducerilor condiţionate implică astfel existenţa unei realităţi de un ordin superior ei iar această realitate are natura cunoaşterii *(jñāna)*. Caracterul de cunoaştere al acestei realităţi permite echivalarea ei cu o formă a conştiinţei *(citta)*. Este vorba despre o conştiinţă supraordonată întregii manifestări, o conştiinţă care în raport cu manifestarea are caracteristici de principiu. Dat fiind caracterul său principial, ea este echivalentă cu Amalavijñāna din sistemul lui Paramārtha sau cu Dharmatā-citta din sistemul lui Bodhiruci.

Caracterul circular al încercărilor de a explicita seria coproducerilor condiţionate prin ea însăşi

Uneori autorii Hīnayāna au încercat explicitarea termenului „ne-cunoaştere" *(ajñāna)* într-o manieră care să nu implice existenţa a nimic aflat dincolo de seria coproducerilor condiţionate însă corectitudinea logică a demersului lor este îndoielnică.[68] Ei sunt forţaţi să definească ne-cunoaşterea raportându-se la elemente ulterioare ei în seria coproducerilor condiţionate iar aceasta deoarece în domeniul manifestării, în registrul empiric, nimic nu este anterior ignoranţei. Astfel că explicaţia lor este circulară.

---

[68] Pentru o discuţie detaliată asupra „ignoranţei", asupra „ne-cunoaşterii", în acord cu concepţiile şcolilor Abhidharmei, vezi Chaudhuri 1983:134!

Pasaje din canonul Hīnayāna care discută despre ignoranţă: *Vișuddhi-magga,* XVII în Warren 1995:170-179.

„Ce este ignoranţa? Este absenţa cunoaşterii referitoare la acţiune, la rezultatele acţiunii, la cele patru adevăruri, la cele trei giuvaeruri şi la construcţiile mentale ce iau naştere odată cu ea.”[69]

Aspectul circular nu este întotdeauna evident deoarece definirea ignoranţei nu se face direct prin vreuna dintre cele 11 etape *(aṅga)* ulterioare ale seriei, ci doar prin intermediul unor concepte ce constituie construcţii având drept componente aceste etape sau particularizări ale diverselor etape (de ex. „acţiune”, „rezultatele acţiunii” etc). Însă bineînţeles că şi aceste concepte sunt ulterioare ignoranţei în ordinea manifestării şi astfel circularitatea se menţine.

Conştiinţa absolută şi conştiinţa fenomenală individuală

Aşadar, seria coproducerilor sugerează existenţa unei realităţi absolute care are natura conştiinţei. Manifestarea începe atunci când această conştiinţă îşi pierde cunoaşterea de sine, atunci când ia naştere ne-cunoaşterea *(ajñāna)*. Ne-cunoaşterea produce operatorii, formaţiunile karmice *(saṃskāra)* iar acestea produc o nouă formă de conştiinţă *(vijñāna)*, şi anume conştiinţa limitată, conştiinţa condiţionată de ignoranţă şi de reziduuri karmice a subiecţilor individuali. Numele acestei forme de conştiinţă, *„vi-jñāna”,* sugerează, datorită particulei *„vi”,* care are sensul de dispersie, de separaţie, de delimitare, caracterul determinat, limitat, al acesteia. Aceasta este conştiinţa fenomenală ce constituie suportul manifestărilor.

Echivalarea acestei conştiinţe cu conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* nu este întru-tocmai corectă deoarece Vijñāna, a treia etapă *(aṅga)* a seriei coproducerilor condiţionate, are un caracter individual, spre deosebire de Ālayavijñāna, care reprezintă conştiinţa ca suport al manifestării universale. Chiar dacă nu reprezintă conştiinţa ca suport al manifestării universale, ci doar ca suport al manifestării la nivel individual, Vijñāna este o ipostază a ceea ce, în sistemul lui Bodhiruci, constituie conştiinţa asociată cu manifestarea sau a ceea ce, în Vijñānavāda clasică, constituie *citta*.

[69] Vasubandhu (din perioada timpurie, ca autor Hīnayāna) – *Pañcaskandhakaprakaraṇa*, 4, Anacker 1998:68.

Implicaţii idealiste ale seriei coproducerilor condiţionate

Conştiinţa fenomenală constituie cea de-a treia etapă din seria coproducerilor condiţionate; aşadar ei îi succed nouă alte forme de manifestare şi îi preced doar două. Doar ignoranţa *(ajñāna)* şi operatorii, formaţiunile karmice *(saṃskāra)* preced conştiinţa fenomenală; altfel, tot restul manifestărilor, tot restul experienţei (experienţa senzorială, conceptuală, voliţia, acţiunile, obiectele, dinamica universală etc.) ia naştere în dependenţă de conştiinţă. Teoria coproducerii condiţionate nu ajunge la a afirma existenţa manifestării ca ideaţie *(vijñapti)* a conştiinţei, dar cel puţin dependenţa experienţei obişnuite de conştiinţă, anterioritatea conştiinţei în raport cu manifestarea sunt clar afirmate. Este chiar mai mult decât o prefigurare a idealismului iar aceasta deoarece conştiinţa precede obiectele experienţei; experienţa obiectelor are o serie de cauze succesive iar una dintre acestea este conştiinţa. Conştiinţa, chiar dacă nu este în mod direct cauza apariţiei obiectelor, existând etapa intermediară a numelui şi a formei *(nāmarūpa)*, nici nu reprezintă doar una dintre cauzele acestei apariţii, cauză ce ar fi parte componentă a unui complex cauzal mai larg, ci este cauza suficientă care, printr-o serie de transformări succesive, dă naştere manifestării obiectelor. Aşadar, deoarece obiectele îşi găsesc originea în conştiinţă, teoria asupra manifestării pe care seria coproducerilor condiţionate o propune este una idealistă.

Aşadar, se poate considera că o teorie ontologică ce explică realitatea ultimă în termenii conştiinţei iar manifestarea ca ideaţie, ca determinaţie produsă la nivelul conştiinţei sub influenţa ignoranţei, este ceea ce majoritatea sistemelor metafizice ale budhismului au afirmat în forme mai mult sau mai puţin explicite. După cum am arătat, chiar şi teza centrală a budhismului Hīnayāna este nu doar compatibilă, dar chiar implică o astfel de teorie ontologică. Textele Mahāyānei timpurii şi cele ale Vijñānavādei o afirmă într-o manieră relativ explicită iar forma cea mai elaborată este întâlnită probabil în sistemul lui Paramārtha.

II.4. Manifestarea ca flux nedeterminat de apariţii momentane

II.4.1. Caracterul nedeterminat al fluxului cauzal

Experienţa drept serie a coproducerilor condiţionate, drept coştiinţă-depozit

Considerarea manifestării ca serie a coproducerilor condiţionate diferă mult de modalitatea conceptuală de a interpreta manifestarea, modalitate ce caracterizează experienţa umană. O fiinţă umană îşi reprezintă manifestarea ca pe o multiplicitate de obiecte determinate având o identitate conceptuală definită, care au un anumit grad de persistenţă şi de autonomie. Dinamica universului se explică prin interacţiunea acestor obiecte determinate. Această reprezentare este însă respinsă de Mahāyāna pe motiv că nu ar fi nimic mai mult decât pură fantezie a subiectului uman.

Perspectiva Mahāyānei asupra manifestării este mult diferită de cea a subiectului uman: tot ceea ce există este un flux de factori *(dharma)*, de apariţii momentane *(kṣaṇika)* ce se succed şi între care există raporturi de cauzalitate. În general, Mahāyāna discută despre această serie în termeni de „coproducere condiţionată” *(pratītyasamutpāda)*.[1] Şcoala Vijñānavāda oferă o perspectivă idealistă asupra acesteia, identificând-o cu conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, cu conştiinţa ce experimentează întreaga manifestare. În această interpretare, seria coproducerilor condiţionate apare ca o serie, ca un „şuvoi” de ideaţii *(vijñapti)* momentane care se succed una alteia pe principii de tip cauzal. Conştiinţa-depozit nu trebuie considerată atât ca o substanţă, cât, mai degrabă, sub forma unui şuvoi aflat într-o permanentă mişcare, într-o permanentă transformare, ale cărui etape nu durează niciodată mai mult de un singur moment *(kṣaṇa)*. Această transformare continuă nu are un caracter aleatoriu, ci se produce printr-o condiţionare cauzală între factorii anteriori şi cei ce le urmează.

---

[1] Pentru o explicitare a seriei coproducerilor condiţionate şi a modului în care prin această teorie se neagă existenţa unui sine *(ātman)*, vezi Stcherbatsky 1932:877-879!

Pentru un studiu asupra seriei coproducerilor condiţionate şi asupra aspectelor ontologice ale acesteia, vezi Waldron 2003:12-14!

„De asemenea, prin cuvintele «transformarea conştiinţei” *(vijñānasya pariṇāma)* este făcut cunoscut faptul de a fi produs în mod condiţionat *(pratītyasamutpannatva)*.”[2]

Oricare dintre stările momentane ale conştiinţei-depozit este unică, fiind altceva atât decât starea anterioară, cât şi decât cea ulterioară. Conştiinţa-depozit se află într-o permanentă transformare, neexistând nimic constant la nivelul dinamicii ei.

„Ce este aceea care este numită «transformare» *(parināma)?* Este faptul de a fi altfel *(anyathātva)*. În acelaşi timp cu distrugerea momentului–cauză *(kāraṇakṣaṇa)* [ia naştere un alt moment] ce are caracteristici distincte *(vilakṣaṇa)* de momentul–cauză.”[3]

Absenţa determinaţiei, a delimitaţiei, la nivelul fluxului condiţional

Transformarea conştiinţei-depozit, a fluxului cauzal, nu trebuie înţeleasă ca trecerea de la o stare determinată într-un fel la o alta determinată într-un alt mod. Altfel spus, transformarea nu este o modificare a determinaţiilor ci este, mai degrabă, de tipul transformării care se produce într-o nebuloasă, într-o masă amorfă. O bună analogie ar putea fi transformarea perpetuă a unei mase gazoase, transformare pe parcursul căreia nimic nu este niciodată delimitat, determinat în vreun fel. Transformarea nu este transformarea unor obiecte determinate, delimitate, care prin transformare ar dobândi noi determinaţii, ci este vorba despre un dinamism amorf, nedelimitat.

Expunerea etapelor seriei coproducerilor condiţionate nu trebuie interpretată în mod conceptual. Distingerea celor 12 etape ale sale nu trebuie să conducă la o reificare a acestora; este vorba mai degrabă despre o sugestie decât despre o descriere determinată a procesului. O eventuală determinare conceptuală a celor 12 etape ar compromite înseşi raţiunile ce au stat la baza expunerii coproducerii condiţionate.

Mahāyāna opune reprezentării conceptuale a manifestării reprezentarea ei sub forma unui flux amorf de cauze şi efecte ce se întrepătrund *(pratītyasamutpāda)*; la nivelul acestui flux nimic nu se individualizează şi astfel reprezentarea sa ca o succesiune de obiecte determinate conceptual nu este cea adecvată.[4]

---

[2] *„pratītyasamutpannatvaṃ punarvijñānasya pariṇāmaśabdena jñāpitam”*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1, Chatterjee 1980:28.

[3] *„ko ’yam pariṇāmo namo/ anyathātvam/ kāraṇakṣaṇanirodhasamakālaḥ kāraṇakṣaṇavilakṣaṇaḥ/”*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1, Chatterjee 1980:27.

[4] Nāgārjuna remarcă faptul că seria coproducerilor condiţionate nu reprezintă, propriu-zis, o teorie cauzală. În primul capitol din *Mūlamādhyamikakārikā* el critică

Modul cel mai clasic în care autorii budhişti definesc seria coproducerilor condiţionate sugerează cu tărie inter-relaţionarea, legătura intrinsecă dintre factorii ce intră în constituţia sa. Această definiţie este *„asmin satīdam bhavaty asyotpādād idam utpadyate”* – „Atunci când aceasta există, aceea apare, atunci când aceasta este născută, aceea ia naştere”.[5] Sintagma *„asmin sati”* este la locativ şi s-ar putea traduce mai exact prin „în existenţa acesteia"; o traducere mai literală a lui *„asmin satīdam bhavaty”* ar fi „în existenţa acesteia apare aceea”. O astfel de formulare indică în mod explicit inter-relaţionarea etapelor seriei coproducerilor condiţionate, faptul că existenţa uneia nu poate fi disociată de cea a celorlalte.[6]

Manifestarea ca serie a coproducerilor condiţionate exclude explicitarea sa în termeni de „existenţe”, de „entităţi” *(bhāva)*. Datorită relaţiilor de

---

câteva forme ale teoriei cauzalităţii, pe care le consideră în contradicţie cu seria coproducerilor condiţionate. Vezi Lai 1977:252-253! Vezi şi Matics 1970:114-115!

Lai 1977:243 analizează modul în care seria coproducerilor condiţionate diferă de celelalte teorii ale cauzalităţii din filosofia indiană, care toate, sub o formă sau alta, implică existenţa unei entităţi determinate care suferă transformare. Lai (pag. 245) îşi exprimă chiar îndoiala asupra faptului că tipul de relaţie presupus de seria coproducerilor condiţionate este de tip cauză-efect, cel puţin aşa cum este înţeleasă cauzalitatea în mod obişnuit.

Vezi şi Cheng 1982:424 pentru o discuţie asupra tipului de condiţionare implicat de seria coproducerilor condiţionate!

[5] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, VI.5, Lamotte 1935:189.

[6] O analiză foarte sugestivă a inter-relaţionării universale pe care o implică seria coproducerilor condiţionate, inter-relaţionare la nivelul căreia orice delimitare, atât spaţială, cât şi temporală, se pierde, în Kalupahana 1974:182. Vezi Chaudhuri 1983:133-138 pentru o discuţie detaliată asupra implicaţiilor ontologice şi asupra etapelor *(aṅga)* seriei coproducerilor condiţionate!

Nakamura 1967:107 discută, din perspectiva textului *Avataṃśakasūtra*, inter-relaţionarea universală pe care o implică seria coproducerilor condiţionate. El discută această idee în comparaţie cu forma pe care ea a dobândit-o în filosofia lui Plotin şi la alţi autori mistici din tradiţia creştină.

Waldron 2002:1-2 remarcă faptul că şi în gândirea occidentală există astăzi tendinţa de a gândi realitatea mai degrabă în termeni de „relaţii” decât în termeni de „obiecte”. Aceasta nu ar fi altceva, conform lui, decât o reformulare a seriei coproducerilor condiţionate propuse de autorii budhişti acum 2500 de ani.

Pentru doctrina inter-relaţionării universale în şcoala Hua-Yen, una din ramurile chineze ale şcolii Vijñānavāda, vezi articolul lui Mario Poreski în Buswell 2003:346-347!

Pasaje din canonul Hīnayāna care discută aspectele ontologice ale seriei coproducerilor condiţionate: *Saṃyutta-Nikāya*, XXII.35 în Warren 1995:166-168, *Viṣuddhimagga*, XVII în Warren 1995:168-170, *Mahānidāna-sutta, Dīgha-Nikāya* în Warren 1995:202-208.

condiţionare ce există pretutindeni la nivelul acestui flux, nimic nu poate exista în mod autonom, distinct, separat şi astfel ideea de „obiect determinat", de „obiect" având o natură proprie *(svabhāva)* devine absurdă.[7]

„XV.1. Producerea *(saṃbhava)* cauzală *(pratyayahetubhiḥ)* a naturii proprii *(svabhāva)* nu este logic admisibilă."[8]

Filosofia Māhāyana respinge înseşi conceptele de „existenţă" (a ceva determinat) *(asti)* şi de „non-existenţă" *(nāsti)* şi, prin aceasta, posibilitatea ontologică a constituirii obiectului este, în egală măsură, eliminată.[9]

„XV.7. În discursul către Kātyāyana, cel divin *(bhagavat)*, care nu este nici adept al existenţei *(bhāva)* nici al non-existenţei *(abhāva)*, a respins ambele, atât existenţa *(asti)*, cât şi non-existenţa *(nāsti)*."[10]

„168. În realitatea *(artha)* născută *(utpādita)* în mod condiţionat *(pratyaya)*, non-existenţa *(nāsti)* sau existenţa *(asti)* nu pot fi găsite *(vid)*. Aceia care îşi imaginează *(kḷp)* existenţa *(asti)* şi non-existenţa *(nāsti)* în legătură cu ceea ce există *(bhāva)* cuprins fiind *(antargata)* de condiţii *(pratyaya)*, filosofii *(tīrtha)* care au [astfel] de opinii *(dṛṣṭi)* se află departe *(dūrībhūta)* de învăţăturile *(śāsana)* mele."[11]

„34. Nu este posibilă producerea *(saṃbhava)* existenţei *(sat)* şi a non-existenţei *(asat)* unor entităţi *(dharma)* la nivelul [fluxului] condiţional *(pratyaya)*."[12]

---

[7] Waldron 2002:6-8 studiază pe larg inter-relaţionarea universală implicată de seria coproducerilor condiţionate, precum şi incompatibilitatea acestei teorii cu ideea de „obiect", de „entitate".

[8] „XV.1. *na saṃbhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyayahetubhiḥ/"*

Nāgārjuna – *Mūlamadhyamakakārikā*, XV.1, Kalupahana 1999:228.

[9] Vezi King 1994:667 pentru incompatibilitatea dintre seria coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)* şi obiectul determinat, având o natură proprie *(svabhāva)*!

O discuţie asupra atitudinii autorilor Mādhyamika şi Vijñānavāda cu referire la „existenţă" şi la „non-existenţă" în Poussin 1928:164-167!

Pentru expunerea seriei coproducerilor condiţionate ca respingere a alternativelor „existenţei" şi „non-existenţei" în canonul Hīnayāna, vezi *Saṃyutta-Nikāya*, XXII.90 în Warren 1995:165-166!

[10] „*XV. 7. kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam/*
pratiṣiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā//"

Nāgārjuna – *Mūlamadhyamakakārikā*, XV.7, Kalupahana 1999:232.

[11] „*168. pratyayotpādite hyarthe nāstyastīti na vidyate/*
pratyayāntargataṃ bhāvaṃ ye kalpentyasti nāsti ca/
dūrībhūtā bhavenmanye śāsanāttīrthadṛṣṭayaḥ//"

Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 168, Nanjio 1956:287.

[12] „*34. sadasataḥ pratyayeṣu dharmāṇāṃ nāsti saṃbhavaḥ/"*

Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 34, Nanjio 1956:268.

Nu se poate vorbi nici măcar despre o succesiune de obiecte întotdeauna distincte deoarece şi aceasta presupune posibilitatea de a izola, de a efectua discriminări la nivelul fluxului condiţionat.[13] Pentru ca un obiect să poată fi diferit de un alt obiect, el trebuie, întâi de toate, să poată fi determinat ca „obiect", ori tocmai această posibilitate a separaţiei este respinsă de teoria coproducerilor condiţionate. Distincţia *(parabhāva)* nu este posibilă decât prin apelul la identitate *(svabhāva)* deoarece ea constă într-un raport dintre două sau mai multe identităţi. Astfel că atitudinea critică faţă de noţiunea de „identitate", de „natură proprie" *(svabhāva)* se răsfrânge, în mod implicit, şi asupra conceptului de „diferenţă".

„XV.3. În cazul în care natura proprie *(svabhāva)* este non-existentă *(abhāva)*, cum mai poate exista natura distinctă *(parabhāva)*? I se spune «natură distinctă" naturii proprii *(svabhāva)* a unei alte entităţi."[14]

Fluxul cauzal este în totalitate amorf, în totalitate lipsit de determinaţie, de separaţie. Natura fluxului cauzal nu este compatibilă cu niciuna dintre operaţiile categoriale ale gândirii umane, adică afirmarea identităţii proprii *(svabhāva)* sau a distincţiei *(parābhāva)*, afirmarea unicităţii *(ekatva)* sau a alterităţii *(anyatva)*, a existenţei *(bhāva)* sau a non-existenţei *(abhāva)*, atribuirea *(samāropa)* sau negaţia *(apavāda)* ş.a.m.d. Idei metafizice precum „anihilare" *(uccheda)* sau „permanenţă" *(śāśvata)* sunt de asemenea inaplicabile în contextul coproducerii condiţionate, din simplul motiv că nu există nimic care să dăinuie sau care să fie anihilat.

„XVIII.10. Ceea ce se naşte în mod dependent, acela nu este nici identic *(tadeva)* cu celelalte, nici diferit *(anya)* de ele. De aceea nu există nici anihilare *(ucchinna)* şi nici permanenţă *(śāśvata)*."[15]

„În continuare, Mahāmati, învăţătura doctrinară *(dharmadeśanā)* a celor eliberaţi *(tathāgata)* este lipsită *(vinirmukta)* de cele patru [extreme] *(catuṣṭi)*. Adică, Mahāmati, învăţătura doctrinară a celor eliberaţi, care constă, întâi de toate *(pūrvaka)*, din adevăr *(satya)*, din seria coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, din calea către

[13] Cheng 1982:426-428 atrage atenţia asupra distincţiei dintre coproducerea condiţionată şi cauzalitate, considerată în accepţiunea sa comună, conform căreia este vorba despre un tip de relaţie între entităţi distincte.

[14] „*XV. 3. kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati/*
svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate//"
Nāgārjuna – *Mūlamadhyamakakārikā*, XV. 3, Kalupahana 1999:229.

[15] „*XVIII.10 . pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat/*
na cānyadapi tattasmānnocchinnaṃ nāpi śāśvatam//"
Nāgārjuna – *Mūlamadhyamakakārikā*, XVIII.10, Kalupahana 1999:273.

încetare *(nirodhamārga)* şi din efortul către eliberare *(mokṣapravṛtti)*, este lipsită *(vivarjita)* de unicitate *(ekatva)* şi de alteritate *(anyatva)*, de ambele [variante] *(ubhaya)*, de negaţia ambelor variante *(anubhayapakṣa)*, este lipsită de non-existenţă *(nāsti)*, de existenţă *(asti)*, de atribuire *(samāropa)* sau de negaţie *(apavāda)*."[16]

Experienţa fluxului cauzal ca simplă experienţă a ceva nedeterminat

La nivelul experienţei umane, fluxul cauzal se arată ca simplă experienţă a ceva, ca experienţă a unei dinamici nedeterminate; mai exact, este vorba despre experienţa senzorială în formă brută, în formă non-categorială.[17] Experienţa delimitată categorial, constituită din obiecte având o identitate conceptuală definită, reprezintă un registru pe care imaginaţia umană îl supraimpune ulterior peste registrul percepţiei nedeterminate a fluxului cauzal.

Experienţa fluxului cauzal se arată sub forma unei „substanţialităţi" *(vastu)* brute asupra căreia doar ulterior se vor opera determinaţii categoriale. [18] Mintea umană nu poate exprima experienţa fluxului cauzal altfel decât ca simplă experienţă a ceva, fără a fi posibilă specificarea în mod conceptual a identităţii acelui „ceva". Într-o terminologie nu tocmai budhistă, natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*, fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)*, este responsabil de „substanţa", de „materialul" experienţei umane, forma acesteia, subsumarea categorială, constituind doar un aport ulterior al imaginaţiei umane.[19]

---

[16] „*punaraparaṃ mahāmate catuṣṭayavinirmuktā tathāgatānāṃ dharmadeśanā, yadutaikatvānyatvobhayānubhayapakṣavivarjitā nāstyastisamāropāpavādavinirmuktā/ satyapratītyasamutpādanirodhamārgavimokṣapravṛttipūrvakā mahāmate tathāgatānāṃ dharmadeśanā/*"

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:96.

[17] Experienţa pre-reflexivă a „senzaţiei pure", aşa cum a fost ea considerată de W. James, este considerată de Shaw (1987:227) ca fiind o bună aproximaţie, în terminologia filosofică europeană, pentru ceea ce constituie experienţa naturii dependente. Shaw remarcă anumite asemănări între „senzaţia pură" din filosofia lui W. James şi conceptul de „construcţie a non-existentului" din Vijñānavāda (vezi Shaw 1997:227-228!). Atât senzaţia pură, cât şi experienţa naturii dependente se caracterizează prin absenţa determinaţiei categoriale. De asemenea, ambele curente filosofice pun subsumarea categorială exclusiv pe seama subiectului uman, a considerentelor sale subiective.

[18] Waldron 2003:52 arată că factorii *(dharma)* nu constituie atât obiectele cunoaşterii, cât, mai degrabă, „stimulii" acesteia, mediul la nivelul căreia aceasta se produce. Factorii, deşi stimulează capacitatea cognitivă, experienţa lor nu are încă forma unor obiecte discriminate.

[19] King 1998:14 defineşte experienţa non-determinată a naturii dependente ca „doar dat senzorial", „simplă materialitate" *(vastumātra)*, sugerând astfel atât realitatea sa, cât şi imposibilitatea unei subsumări categoriale ale sale.

„Suportul *(saṃniśraya)* iluziei *(bhrānti)* este [natura] dependentă *(paratantra)*...”[20]

„Natura dependentă *(paratantrasvabhāva)* reprezintă domeniul *(gocara)* mundan *(laukika)* pur *(śuddha)*, nu poate fi în niciun fel verbalizată *(anabhilāpya)*, este născută din condiţii *(pratyayaja)*, este lipsită de conceptualizare *(akalpita)*.”[21]

Natura fluxului cauzal nu poate fi surprinsă în concepte determinate şi astfel, pentru a sugera în ce anume constă natura sa, autorii Mahāyāna folosesc termeni care evocă simpla materialitate, substanţialitatea, corporalitatea nedeterminată.

„204... [natura] dependentă *(paratantra)* reprezintă ceea ce e corporal *(dehin)*.”[22]

Uneori, pentru desemnarea naturii dependente, se folosesc termeni a căror arie semantică acoperă întregul registru al manifestării, însă fără a oferi prea multe specificaţii cu privire la identitatea manifestărilor avute în vedere. Astfel sunt sintagmele „obiectele interne şi cele externe” *(adhyātmabāhyadharma)* sau „ideaţia obiectului cunoaşterii şi cea a subiectului cunoaşterii” *(grāhyagrāhakavikalpa)*.

„Aici, construcţia non-existentului *(abhūtaparikalpa)* reprezintă ideaţia *(vikalpa)* obiectelor cunoaşterii *(grāhya)* şi cea a subiecţilor cunoaşterii *(grāhaka)*[23].”[24]

---

[20] *„bhrānteḥ saṃniśrayaḥ paratantras ...”*
Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XI.13, Limaye 2000:172.

[21] *”akalpitaḥ pratyayajo 'nabhilāpyaśca sarvathā/ paratantrasvabhāvo hi śuddhalaukikagocaraḥ//”*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.5 (I.6), Pandeya 1999:19.

[22] *„204... paratantraṃ ca dehinām/”*
Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 204, Nanjio 1956:291.

[23] „Construcţia non-existentului” *(abhūtaparikalpa)* se referă aici la natura dependentă, la fluxul cauzal. „Ideaţia obiectelor cunoaşterii şi cea a subiecţilor cunoaşterii” *(grāhyagrāhakavikalpa)* nu trebuie înţeleasă ca discriminarea, ca dualitatea dintre obiectul cunoaşterii şi subiectul cunoaşterii, ci, mai degrabă, ca pe ceva ce le încorporează pe amândouă. Această interpretare devine şi mai evidentă dacă se ia în considerare şi propoziţia imediat următoare din text, care defineşte dualitatea *(dvaya)* ca pe „obiectul cunoaşterii şi subiectul cunoaşterii” *(grāhyaṃ grāhakaṃ ca)*. Deşi formulările sunt asemănătoare, faptul că textul *Madhyāntavibhāga* şi comentariul lui Vasubandhu la acest text, *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, pun întotdeauna în opoziţie construcţia non-existentului *(abhūtaparikalpa)* şi dualitatea *(dvaya)*, indică în mod clar că „ideaţia obiectelor cunoaşterii şi cea a subiecţilor cunoaşterii” este altceva decât dualitatea subiect-obiect.

[24] *„tatrābhūtaparikalpo grāhyagrāhakavikalpaḥ”*
Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. I.1, Anacker 1998:424.

Într-o formulare clasică din textele Vijñānavāda, natura dependentă este caracterizată într-un mod minimal ca fiind „ceea ce apare” *(yatkhyāti)*, iar natura concepută este definită drept „modul în care apare” *(yathā khyāti)*.

„2. Ceea ce apare *(yat khyāti)* este [natura] dependentă *(paratantra)* modul în care apare *(yathā khyāti)* este [natura] concepută *(kalpita)* deoarece [natura dependentă] reprezintă substratul *(pratyaya)* în care sunt stabilite transformările *(vṛtti)* şi deoarece [natura concepută] este doar construcţie *(kalpanāmātra)*.”[25]

„4. În acest caz, ce apare? Construcţia *(kalpa)* a ceva inexistent *(asat)*. Cum apare? Prin intermediul esenţei duale *(dvayātman)*.”[26]

Natura dependentă *(paratantra)* **ca percepţie nedeterminată, natura concepută** *(parikalpita)* **ca subsumare categorială**

Vijñānavāda clasică este interesată mai degrabă de aspectele ontologice ale fluxului cauzal şi ale registrului conceptual, fiind în mai mică măsură interesată de aspectele de natură fenomenologică ale acestora. Situaţia se va inversa în şcoala logicistă Sautrāntika-Yogācāra, o ramificaţie târzie a Vijñānavādei, unde accentul va fi pus asupra aspectelor fenomenologice, epistemice chiar, ale acestora.

Totuşi, abordarea fenomenologică a fluxului cauzal şi a registrului conceptual este prezentă şi în textele clasice ale şcolii. Astfel, se arată că fluxul cauzal este experimentat de o fiinţă umană sub forma percepţiei brute, a percepţiei nedeterminate, nedelimitate, a percepţiei asupra căreia nu s-a operat nicio subsumare categorială. Experienţa fluxului cauzal este asociată experienţei celor cinci conştiinţe senzoriale, adică percepţiei brute; subsumarea categorială, delimitarea conceptuală este operată nu la nivelul conştiinţelor senzoriale, ci la nivelul conştiinţei mentale *(manovijñāna)* pe care textele Vijñānavāda o asociază nu cu experienţa naturii dependente *(paratantra)*, ci cu cea a naturii concepute *(parikalpita)*. Experienţa umană obişnuită, care înfăţişează manifestarea ca pe o multiplicitate de obiecte determinate conceptual, constituie, în mod exclusiv, registrul naturii concepute. Orice obiect delimitat, determinat, orice concept *(vikalpa)*, orice nume *(nāman)*, orice natură proprie *(svabhāva)* ţine

[25] „*2. yat khyāti paratantro 'sau yathā khyāti sa kalpitaḥ/ pratyayādhīnavṛttitvāt kalpanāmātrabhāvataḥ//*” Vasubandhu – *Trisvabhāvanirdeśa*, 2, Anacker 1998:464.

[26] „*4. tatra kiṃ khyātyasatkalpaḥ kathaṃ khyāti dvayātmanā/*” Vasubandhu – *Trisvabhāvanirdeśa*, 4, Anacker 1998:464.

doar de natura concepută, ele fiind cu totul străine de natura dependentă. Nu doar natura proprie, identitatea proprie *(svabhāva)* a unui obiect, ţin, în mod exclusiv, de natura concepută, ci toate caracteristicile unui obiect, tot ceea ce presupune determinaţie, delimitaţie, tot ceea ce poate fi exprimat pe cale lingvistică. În aceste condiţii, despre natura dependentă nu se pot afirma prea multe, cuvintele, conceptele, ţinând doar de natura concepută. Natura dependentă se arată experienţei umane pur şi simplu ca experimentare a ceva, însă fără ca această experienţă să aibă o natură determinată, să conţină vreo delimitaţie. Este vorba despre simpla constatare a prezenţei experienţei a ceva, a prezenţei fluxului de apariţii momentane, fără a se preciza în vreun fel şi din ce anume constă această experienţă. Textele Vijñānavāda folosesc termeni având un sens cât mai puţin determinat pentru a se referi la experienţa naturii dependente; astfel, ea este desemnată prin cuvinte ca *„ābhāsa"* („apariţie"), *„nimitta"* („caracteristică"), *„dharma"* („factor")[27] sau, în acord cu ontologia idealistă a şcolii, prin termeni ca *„vijñapti", „vikalpa"* („ideaţie"). Chiar dacă cuvinte ca *„nimitta"* („trăsături") sau *„vikalpa"* („ideaţie")[28] par să implice existenţa unor determinaţii, ele nu trebuie înţelese în acest mod. Natura dependentă nu se arată ca o anumită trăsătură determinată, ci ca prezenţă nedeterminată a unor trăsături, ca prezenţă a experienţei în formă brută. Orice încercare de a descrie natura dependentă eşuează din principiu, deoarece o descriere ce face apel la concepte, la cuvinte, ţine de natura concepută care reprezintă altceva decât fluxul cauzal.

[27] Klostermaier 1991:33 apropie conceptul budhist de „factor" *(dharma)* de conceptul de „atom", aducând ca argument absenţa unei reprezentări determinate în cazul ambelor concepte. Vezi pag. 33-34 pentru un studiu asupra caracteristicilor factorilor şi asupra caracterului lor momentan!

Pentru un studiu asupra modului în care filosofia Abhidharma concepe „factorii" *(dharma)*, vezi Potter 1999:49!

Waldron 2003:52 remarcă faptul că termenul *„dharma"* nu reprezintă un concept, aşa cum şi celelalte cuvinte ale limbajului obişnuit reprezintă „concepte". Un factor *(dharma)*, după cum arată Waldron, nu este nimic anume. Un factor nu poate fi definit în nici un fel deoarece caracteristicile sale sunt absolut particulare *(svalakṣaṇa)*.

[28] În contexte în care se referă la natura dependentă, *„vikalpa"* ar trebui să fie tradus mai degrabă ca „ideaţie" decât ca „discriminare". Totuşi, datorită particulei *„vi"* (ce indică separaţie), „discriminare" constituie sensul său cel mai exact.

„III.13. Percepţiile *(saṃgraha)* duale *(dvaya)* se referă la caracteristici *(nimitta)*, discriminări *(vikalpa)* şi nume *(nāman)*."[29]

„În conformitate cu aceasta, percepţia caracteristicilor şi a ideaţiilor ce instituie *(ārabhya)* cele cinci [tipuri] de obiecte *(pañcavastu)* reprezintă [natura] dependentă *(paratantra)*. [Percepţia] numelui *(nāman)* reprezintă [natura] concepută *(parikalpita)*."[30]

„138. Caracteristicile *(lakṣaṇa)* [naturii] dependente *(paratantra)* sunt ideaţiile *(saṃkalpa)* unor trăsături *(nimitta)* iluzorii *(bhrānti)*. Denumirile *(nāman)* acestor trăsături reprezintă caracteristicile [naturii] concepute *(vikalpita)*."[31]

Logicienii Sautrāntika-Yogācāra au asociat experienţa naturii dependente cu experimentarea prin percepţie *(pratyakṣa)* a „caracteristicilor proprii" *(svalakṣaṇa)*[32]; în contrast cu aceasta, experienţei naturii concepute îi corespundea „caracteristica generală" *(sāmānyalakṣaṇa)*, adică conceptul, noţiunea, numele ce reprezintă doar construcţie subiectivă *(kalpanā)* pe care un individ o experimentează într-o multitudine de situaţii. Faptul că naturii dependente îi sunt asociate caracteristicile proprii ale manifestării indică incomunicabilitatea sa, imposibilitatea de a o reduce pe aceasta la un concept general. Sub aspectele sale dependente, oricare dintre formele manifestării este, pur şi simplu, ceea ce este, fiind imposibilă reducţia sa la altceva. Orice astfel de manifestare durează doar pentru un moment *(kṣaṇa)* şi odată încetată nu mai reapare niciodată. Devine astfel evident gradul absolut de particularitate al oricărei forme a manifestării; niciun fenomen nu împărtăşeşte nicio caracteristică cu vreun alt fenomen şi, în plus, chiar şi identitatea sa proprie are o durată minimală, de doar un moment. Fluxul cauzal se arată astfel ca o serie de apariţii punctiforme fiecare având un nivel absolut de particularitate şi neîmpărtăşind nimic cu celelalte apariţii.

---

[29] *„III.13. nimittasya vikalpasya nāmnaśca dvayasaṃgrahaḥ/"*
Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, III.13, Anacker 1998:441.

[30] *„yathāyogaṃ pañcavastūnyārabhya nimittavikalpayoḥ paratantreṇa saṃgrahaḥ/ nāmnaḥ parikalpitena/"*
Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. III.13, Anacker 1998:441.

[31] *„138. bhrāntirnimittaṃ saṃkalpaḥ paratantrasya lakṣaṇam/*
tasminnimitte yannāma tadvikalpitalakṣaṇam//"
Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 138, Nanjio 1956:282.

[32] Pentru o foarte bună expunere asupra „caracteristicilor proprii" *(svalakṣaṇa)* ce constituie experienţa factorilor *(dharma)*, a fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*, vezi Tillemans 1990:273 (nota 366)!

În general, la nivelul experienţei umane, experienţa fluxului cauzal există însoţită fiind de experienţa naturii concepute, a determinaţiilor conceptuale pe care subiectivitatea individuală i le atribuie în mod iluzoriu. La nivelul experienţei umane, natura dependentă face întotdeauna obiectul unei interpretări eronate, a unei interpretări a sale ca natură conceptuală *(parikalpita)*.

„Aici, numele *(nāman)* şi caracteristicile *(nimitta)* trebuie cunoscute drept natura concepută *(parikalpita svabhāva)*. În continuare, Mahāmati, aceea care este suportul *(āśraya)* la nivelul căruia se manifestă *(pravṛtta)* această [natură concepută], care este denumită *(saṃśabdita)* «ideaţie» *(vikalpa)*, «conştiinţă” *(citta)*, «stare a conştiinţei” *(caitta)*, care ia naştere *(udita)* în acelaşi timp *(yugapatkāla)* [cu natura concepută], asemenea soarelui *(āditya)* [care ia naştere] împreună *(sahita)* cu razele *(raśmi)*, care reprezintă suportul *(ādhāraka)* ideaţiilor *(vikalpa)* diverselor *(vicitra)* caracteristici *(lakṣaṇa)* şi naturi proprii *(svabhāva)*, o, Mahāmati, aceleia i se spune «natura dependentă» *(svabhāva paratantra)*.”[33]

Supraimpunerea naturii conceptuale *(parikalpita)* **peste natura dependentă** *(paratantra)*

Dinamica universului, aşa cum şi-o reprezintă conştiinţa unui individ uman, adică sub forma unei succesiuni de obiecte determinate, având natură proprie şi existenţă delimitată, ţine doar de nivelul individual al manifestării, de reprezentările individuale subiective, negăsindu-şi nicio contraparte dincolo de acest registru subiectiv.

Natura acestor determinaţii, de orice tip ar fi ele, reprezintă exclusiv un produs al conştiinţei individuale, este absolut subiectivă, neputând fi găsită nicio contraparte trans-individuală a acestora. Toate determinaţiile ţin de natura proprie concepută *(parikalpita)*, natura proprie dependentă *(paratantra)*, fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)*, conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* fiind nimic mai mult decât o masă amorfă, nedelimitată. Toate identificările operate în mod curent de fiinţele umane la nivelul experienţei fluxului cauzal, a conştiinţei-depozit, identificări ce iau forma concretă a diverselor fiinţe şi obiecte *(ātmadharma)* sunt doar construcţii subiective *(parikalpa)*, „folosiri figurative”,

[33] *„tatra nāma ca nimittaṃ ca parikalpitaḥ svabhāvo veditavyaḥ/ yaḥ punarmahāmate tadāśrayapravṛtto vikalpaścittacaittasaṃśabdito yugapatkālodita āditya iva raśmisahito vicitralakṣaṇasvabhāvo vikalpādhārakaḥ, sa mahāmate svabhāvaḥ paratantra ityucyate/”*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. VI, Nanjio 1956:291

„metafore” *(upacāra)* care imput\u0103 transform\u0103rilor reale ale conştiinţei *(vijñānapariṇāma)* naturi proprii imaginate *(parikalpitasvabhāva)*.

„1. «Persoană» *(ātman)* şi «entităţi» *(dharma)* reprezintă folosiri figurative *(upacāra)* care se manifestă în mod divers în transformările *(pariṇāma)* conştiinţei *(vijñāna)*.”[34]

„Dar alta este situaţia cu conştiinţa *(vijñāna)* care se transformă sub forma sinelui şi a factorilor *(ātmadharma)*; această conştiinţă există în calitate de produs dependent însă fără ca totodată să fie caracterizată de natura sinelui sau a factorilor. Totuşi, ea apare ca şi cum ar fi sinele sau factorii. De aceea se afirmă că ea are o realitate convenţională.”[35]

Nu există nicio legătură firească, nicio relaţie de reprezentare între natura concepută *(parikalpita)* şi natura dependentă *(paratantra)*, fluxul cauzal căruia aceasta îi este imputată. Vijñānavāda insistă asupra caracterului absolut non-existent *(atyanta abhāva)* al naturii concepute, al conceptului. Acesta este supraimpus *(adhyāropa)* în mod arbitrar fluxului cauzal, la nivelul manifestării cauzale neexistând nimic corespunzător vreunuia dintre conceptele atribuite lui.[36]

„5. Ce reprezintă însă aici conceperea *(kalpa)* a ceva inexistent *(asat)*? Este conştiinţa *(citta)* care îl concepe *(kḷp)* pe acesta. Obiectul *(artha)*, în modurile în care este [el] conceput, este întrutotul *(atyanta)* de negăsit.”[37]

„Cei ignoranţi îşi imaginează într-un mod eronat natura dependentă *(paratantra)* ca pe un sine *(ātman)*, ca pe nişte entităţi *(dharma)*, ca fiind existentă, non-existentă, identică, distinctă etc. Asemenea unei apariţii iluzorii, natura astfel imaginată este absolut non-existentă. Aceasta este natura concepută *(parikalpita)*. Toţi aceşti indivizi *(ātman)*, toate aceste entităţi *(dharma)* care sunt imputate în mod eronat naturii dependente *(paratantra)* sunt vide *(śūnya)*.”[38]

Caracterul ilicit, arbitrar, al interpretării conceptuale a fluxului cauzal este deseori exprimat în textele Vijñānavāda prin aplicarea termenului *„atadbhāvaśūnyatā”* („vacuitatea non-existenţei determinate”, „vacuitatea non-existenţei

---

[34] *„1. ātmadharmopacāro hi vividho yaḥ pravartate/ vijñānapariṇāme 'sau……”* Vasubandhu – *Triṃśikā*,1, Anacker 1998:422.

[35] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:10.

[36] Pentru suprapunerea naturii concepute peste natura dependentă, studiată în acord cu anumite pasaje din cap. XI din *Mahāyānasūtrālaṃkāra* şi *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, vezi D'amato 2005:591!

[37] *„5. asatkalpo 'tra kaścittaṃ yatastena hi kalpyate/*
yathā ca kalpayatyartha tathātyantaṃ na vidyate//”
Vasubandhu – *Trisvabhāvanirdeśa*, 5, Anacker 1998:465.

[38] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:533.

ca un «acela»") naturii dependente. Ideea avută în vedere este aceea că natura dependentă este vidă *(śūnya)* deoarece este lipsită de orice mod determinat de a fi (*„tadbhāva"* – literal, „existenţa aceea", „a exista în calitate de acela") care i-ar fi atribuit ei.

„Vacuitatea *(śūnyatā)* este de trei feluri: vacuitatea non-existenţei *(abhāvaśūnyatā)*, [corespunzătoare naturii concepute], vacuitatea non-existenţei determinate *(atadbhāvaśūnyatā)*, [corespunzătoare naturii dependente] şi vacuitatea naturii proprii *(svabhāvaśūnyatā)*, [corespunzătoare naturii desăvârşite]."[39]

II.4.2. Teoria momentaneităţii *(kṣaṇikavāda)*

Fluxul cauzal ca serie de factori *(dharma)* **momentani** *(kṣaṇika)* **şi izolaţi**

Mahāyāna consideră că fluxul cauzal ce constituie manifestarea reprezintă o succesiune a unor apariţii momentane *(kṣaṇika)*; importanţa acestei teorii stă în faptul că ea elimină posibilitatea unui obiect persistent, a unui obiect implicat în seria coproducerilor condiţionate ca substrat al unor transformări succesive. Conform teoriei momentaneităţii, seria coproducerilor condiţionate nu reprezintă transformarea cauzală succesivă a unui obiect persistent, ci reprezintă succesiunea unor entităţi momentane mereu noi, a aşa-numiţilor „factori" *(dharma)*.[40]

Orice factor *(dharma)* există doar pentru un moment *(kṣaṇa)*, constituie o apariţie lipsită de persistenţă, o apariţie „punctiformă" care, odată încetată, nu va mai reapărea niciodată.

Momentul *(kṣaṇa)* nu trebuie înţeles ca o anumită durată de timp, ca un interval temporal determinat. În budhism timpul nu este înţeles atât ca un continuu omogen, la nivelul căruia pot fi separate diverse intervale, ci timpul este mai degrabă relaţional, este nimic mai mult decât succesiunea momentelor. Momentul nu este atât un interval temporal foarte mic, cât, mai degrabă,

---

[39] *„trividhā śūnyatā abhāvaśūnyatā atadbhāvaśūnyatā svabhāvaśūnyatā ca/"* Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. III.7b-8a, Anacker 1998:439.

[40] Pentru permanenta transformare a conştiinţei-depozit, pentru trecerea ei perpetuă într-o altă stare, în acord cu concepţiile lui Sthiramati, vezi Ueda 1967:161!

Pentru conceptul de „impermanenţă" *(anitya)*, vezi articolul lui Carol S. Anderson în Buswell 2003:196!

unitatea minimală din care este constituit timpul (sub forma unei serii de momente).

A dura doar un moment înseamnă a avea o apariţie minimală. Deseori textele budhiste susţin că în cazul oricărui factor, naşterea *(utpāda)* sa coincide cu distrugerea *(nirodha)*, iar aceasta deoarece ambele se raportează la aceeaşi unitate minimală care este momentul *(kṣaṇa)*. Acest mod de a concepe factorii le sugerează cu multă tărie caracterul vid; orice factor nu doar că poate fi anihilat dar chiar îşi conţine anihilarea în propria sa natură momentană. Prin însăşi esenţa sa, el nu poate depăşi existenţa momentană.

„Fiind conştienţi de apariţia *(udaya)* şi dispariţia *(vyaya)*, în fiecare moment *(pratikṣaṇa)*, a celor condiţionate *(saṃskāra)*, ei percep încetarea *(nirodha)* acestora."[41]

De aceea nici măcar nu trebuie depus vreun efort înspre anihilarea unui factor; orice eventual efort către anihilarea unui factor nu poate avea rezultatul aşteptat deoarece factorul respectiv, fiind lipsit de persistenţă, nu poate suferi nici un fel de alteraţie. El este ceea ce este în momentul existenţei sale şi nu poate fi modificat în vreun fel deoarece modificarea sa ar fi posibilă doar în cazul în care el ar exista măcar pentru două momente.

„9. Altul *(para)* nu îl poate distruge pe acesta şi nici singur *(svayam)* nu se poate [acesta] distruge. Atunci când există condiţiile *(pratyaya)*, el ia naştere; cele născute *(jāta)* sunt sortite distrugerii *(bhaṅgura)* prin propria lor natură *(svarasa)*."[42]

Din punct de vedere ontologic, teoria momentaneităţii *(kṣaṇikavāda)* aduce un argument în plus împotriva realităţii obiectelor persistente ce se arată la nivelul experienţei umane obişnuite şi care totodată constituie registrul la nivelul căruia se produce înlănţuirea.

Ceea ce minţii umane îi apare drept obiectul continuu, persistent, reprezintă doar o construcţie iluzorie a imaginaţiei subiective. Dincolo de acest aspect imaginat, nicio formă a manifestării nu are persistenţă, ci totul este momentan.

---

[41] *„te hi saṃskārāṇāmudayavyayau manasikurvantaḥ pratikṣaṇam teṣāṃ nirodhaṃ paśyanti/"*

Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XVIII.83, Limaye 2000:425-426.

[42] *„9. na paro nāśayaty evaṃ svayaṃ nāpi ca naśyati/*
pratyaye sati jāyante jātāḥ svarasabhaṅgurāḥ//"
Yogācārabhūmi, *Śrāvakabhūmi*, *Paramārtha-gāthā*, 9 în Elder 2002:336.

Orice entitate reprezintă o apariţie absolut nouă, care durează doar pentru un moment, şi care, odată ce a fost distrusă, nu mai reapare niciodată.[43]

„Entităţile *(bhāva)* ...nu sunt vechi, ci mereu noi."[44]

O implicaţie importantă a teoriei momentaneităţii este aceea că nicio entitate nu relaţionează cu vreo altă entitate, iar aceasta deoarece orice modificare, orice transformare a condiţiei unei entităţi momentane este absurdă.

„5. ... Cum poate exista activitatea *(kriyā)* a ceva ce nu durează *(asthita)*?"[45]

Orice transformare presupune cel puţin două moduri de a fi (cel iniţial şi cel transformat) şi astfel transformarea este posibilă doar în cazul în care există un subiect al său, persistent pentru cel puţin două momente. În mod analog, interacţiunea unor entităţi momentane este absurdă deoarece orice interacţiune presupune mai întâi un mod de a fi izolat al entităţilor în cauză, iar ulterior existenţa lor în interacţiune, în conjuncţie.[46]

Astfel că universul se arată ca o succesiune de apariţii momentane şi izolate. Aparenţa continuităţii nu este însă întrutotul aleatorie, iar aceasta deoarece apariţiile succesive nu au loc la întâmplare ci determinate de cauzele *(hetu)*, de condiţiile *(pratyaya)* lor specifice. Deoarece aceste condiţii se menţin, într-un anumit grad, constante, şi diversele apariţii succesive au un anumit nivel de similitudine şi, pe baza acestei similitudini, imaginaţia umană dă naştere iluziei obiectului persistent.[47]

---

[43] Stcherbatsky 2002:31 arată că factorii nu pot suferi transformare deoarece ei sunt distruşi chiar în momentul apariţiei lor. De asemenea, el arată, în conformitate cu expunerile din şcoala logicistă, că doi factori sunt absolut distincţi între ei.

[44] *„bhāvā ... niṣpurāṇā navā navā"*

Asaṅga – *Yogācārabhūmi*, *Śrāvakabhūmi*, *Paramārtha-gāthā*, 8, Elder 2002:336.

[45] *„5... asthitānāṃ kutaḥ kriyā/"*

Asaṅga – *Yogācārabhūmi*, *Śrāvakabhūmi*, *Paramārtha-gāthā*, 5, Elder 2002:336.

[46] Imposibilitatea existenţei oricărui tip de relaţie, de interacţiune, între entităţi momentane explicitată în Chatterjee 1999:16, 18. Chatterjee atenţionează asupra faptului că teoria momentaneităţii invalidează chiar şi teoria cauzală a percepţiei.

[47] Stcherbatsky 2002:31 remarcă faptul că experienţa umană se constituie în acelaşi fel în care se produc imaginile pe un ecran de cinematograf, adică prin succesiunea continuă a unor imagini ce durează doar un moment dar care, prin succesiunea lor, creează impresia unei continuităţi.

Timpul ca succesiune a momentelor *(kṣaṇa)*

În budhism timpul nu este conceput în mod newton-ian, adică ca un mediu omogen, continuu, ce poate fi diferenţiat în diverse intervale, ci, mai degrabă, într-o manieră relaţională şi anume ca seria, ca succesiunea momentelor *(kṣaṇa)*. Momentul nu constituie unitatea temporală, intervalul temporal minimal, deoarece timpul există doar ca relaţia dintre momente. Momentul însuşi nu este în timp, ci succesiunea momentelor este aceea care creează timpul. Astfel că momentul nu are durată în timp, nu există un început şi un sfârşit temporal al momentului, ci el constituie, pur şi simplu, o unitate temporală indivizibilă.

Trecerea timpului înseamnă succesiunea momentului; manifestarea, considerată sub aspectele sale dinamice, este succesiunea apariţiilor momentane. Orice apariţie este o apariţie momentană.

„Toate cele condiţionate *(saṃskāra)* sunt momentane *(kṣaṇika)*...”[48]

Ideea de durată a unei apariţii nu are sens datorită caracterului său momentan, netemporal. Budhismul susţine că în cazul oricărui factor, al oricărei manifestări, naşterea *(utpāda)* şi distrugerea *(nirodha)* sunt simultane *(sahābhū)*; ideea este aceea că ambele se raportează la unul şi acelaşi moment.

„În fiecare moment [are loc] atât naşterea, cât şi dispariţia celor condiţionate.”[49]

Dat fiind caracterul indivizibil şi lipsit de durată al momentului, este absurd să se susţină că naşterea are loc la începutul momentului iar distrugerea la sfârşitul său.

---

[48] *„kṣaṇikāḥ sarvasaṃskārā...”*
Asaṅga – *Paramārtha-gāthā*, 5, Elder 2002:336.

[49] *„saṃskārāṇāmudayavyayau...pratikṣaṇam”*
Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XVIII.83, Limaye 2000:428.

II.5. Universalitatea conştiinţei-depozit

II.5.1. Universalitatea conştiinţei-depozit

Conştiinţa-depozit şi inter-relaţionarea cauzală universală

Una dintre cele mai importante funcţii ale conştiinţei-depozit este aceea că face posibilă unificarea, inter-relaţionarea experienţei. Prin ei înşişi, factorii nu pot inter-relaţiona în vreun fel datorită caracterului momentan al manifestării lor şi astfel o eventuală legătură între ei este posibilă nu la nivelul manifestării lor, ci doar luându-se în considerare şi nivelul cauzelor, al germenilor acestei manifestări.[1]

Conştiinţa-depozit este aceea care „strânge laolaltă" *(saṃ-gṛh)* atât factorii *(dharma)* manifestaţi, cât şi germenii *(bīja)*.

„Conştiinţa ce posedă toţi germenii, care strânge laolaltă *(parigṛhīta)* toţi factorii, este cea numită *«ālaya»*."[2]

Acest act de „strângere laolaltă" *(saṃgṛhīta)* face posibilă inter-relaţionarea factorilor şi a germenilor, iar modul lor de interacţiune este unul de tip cauzal. Conştiinţa-depozit reprezintă astfel totalitatea factorilor şi a germenilor consideraţi însă nu în mod discret, ci sub aspectul unui lanţ cauzal. Conştiinţa-depozit nu trebuie interpretată într-un mod substanţial, ca fiind un eventual substrat, un eventual fundament la nivelul căruia s-ar întipări, s-ar fixa factorii şi germenii.[3] Din punct de vedere substanţial, ea nu este nimic în plus faţă de factori sau de germeni; ea constituie, pur şi simplu, înlănţuirea cauzală a totalităţii acestora. În acest sens, unitatea pe care o aduce ea este de tip

[1] Prin „manifestare" nu trebuie să se înţeleagă „fenomen"; în acest sens, şi germenii ţin tot de „manifestare". „Manifestare" trebuie considerat mai degrabă într-un sens de „actualizare", de trecere dintr-o stare de latenţă, dintr-o stare de „germene" *(bīja)* la una de actualitate, de apariţie.

[2] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, citând *Abhidharmasūtra*, Poussin 1928:172.

[3] Chatterjee 1931:206 susţine că în budhism conştiinţa *(vijñāna)* a luat locul Sinelui *(ātman)* filosofiei brahmane ca substrat al oricărei experienţe individuale. Conform lui, aceasta reprezintă un pas ontologic important deoarece unitatea substanţială implicată de conceptul de „sine" *(ātman)* a fost înlocuită cu o unitate de tip relaţional, de tip serial *(santāna)*.

relaţional, şi nu de tip substanţial; la nivelul conştiinţei-depozit factorii dobândesc unitate nu prin faptul că ar co-participa la o eventuală substanţă comună, ci prin faptul că ei se găsesc în relaţie cauzală. Cuvântul „suport", „bază" *(āśraya)* este frecvent afirmat în textele Vijñānavāda în legătură cu conştiinţa-depozit, însă el trebuie interpretat doar în acest sens relaţional, de serie *(santāna)*, de succesiune, de „şuvoi" *(ogha)*.[4] Frecvent citată în textele şcolii este o porţiune dintr-un text care nu a supravieţuit până astăzi, *Abhidharmasūtra*, şi care afirmă despre conştiinţa-depozit că este „substratul *(dhātu)* lipsit de început în timp *(anādikālika)*, substratul *(āśraya)* comun *(sama)* al tuturor factorilor *(dharma)*" *(anādikāliko dhātuḥ sarvadharmasamāśrayaḥ)*.[5]

Aşadar conştiinţa-depozit este cea care reuneşte, cea care strânge laolaltă toţi factorii şi toţi germenii într-o unică înlănţuire cauzală. Factorii discreţi, în momentul dispariţiei lor, dau naştere germenilor, iar aceştia, în momentul în care condiţiile sunt prielnice *(prāpta)*, în momentul în care condiţiile sunt „mature" *(paripuṣṭa)*, dau naştere altor factori. În acest mod se realizează o anumită continuitate a experienţei.

Universalitatea conştiinţei-depozit, faptul că ea este constituită din toţi germenii *(sarvabījaka)* şi că, prin aceasta, întreaga manifestare există la nivelul ei, conferă unitate, interdependenţă, întregului registru al manifestării.[6]

„Deoarece reprezintă substratul *(āśraya)* tuturor factorilor şi al germenilor, este cea care are toţi germenii *(sarvabījaka)*."[7]

„Toate formele de existenţă, fie că ţin de planul dorinţei, de cel material sau de cel imaterial *(kāmarūpārūpyāvacara)*, şi toate destinele fiinţelor – destin divin ş.a.m.d. – ţin de această conştiinţă, adică îi sunt inerente *(saṃbandhilakṣaṇa)*."[8]

---

[4] King 1998:13 chiar respinge traducerea termenilor „*citta*" şi „*vijñāna*" din textele Vijñānavāda prin „conştiinţă" tocmai deoarece acest cuvânt nu sugerează nimic din statutul de flux, de serie cauzală, pe care Vijñānavāda îl atribuie „conştiinţei".

Vezi Chatterjee 1999:99!

[5] *Abhidharmasūtra*, apud. Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, Levi 1932:37, apud. Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:169, apud. Asaṅga – *Mahāyāna-saṃgraha*, I.1, Lamotte 1973:12.

[6] Pentru conştiinţa-depozit ca principiu de unitate al multiplicităţii, vezi Verdu 1966:129!

Vezi şi Waldron 2003:96!

[7] *„sarvadharmabījāśrayatvāt sarvabījakaṃ"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 2ab, Chatterjee 1980:30.

[8] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.21, Lamotte 1973:39.

Conştiinţa-depozit ca şuvoi *(ogha)*, ca serie cauzală

Statutul conştiinţei-depozit este astfel nu unul de substanţă unitară, ci, mai degrabă, unul de serie, de „şuvoi”, de succesiune cauzală neîntreruptă.[9]

„4. Aceasta funcţionează asemenea unui şuvoi de ape *(srotasaugha)*.”[10]

„Totalitatea germenilor *(sarvabīja)* funcţionează asemenea unui şuvoi *(ogha)*.”[11]

„Şuvoiul *(srota)* reprezintă activitatea *(pravṛtti)* neîntreruptă *(nairantarya)* a cauzei şi a efectului *(hetuphala)*. «Şuvoi» *(ogha)* i se spune unui curs de apă care curge fără a exista separaţie *(viccheda)* între o parte *(bhāga)* anterioară şi una posterioară.”[12]

Este importantă ideea succesiunii neîntrerupte *(nairantarya)*, lipsite de separaţie *(aviccheda)*, deoarece tocmai în aceasta constă esenţa şuvoiului şi, implicit, a conştiinţei-depozit. Tocmai datorită acestui caracter neîntrerupt, lipsit de separaţie, conştiinţa-depozit reuşeşte să confere o anumită unitate manifestării universale. Nu este însă vorba despre o unitate metafizică, de substanţă, iar aceasta deoarece la nivelul conştiinţei-depozit manifestarea este mai degrabă însumată „pe orizontală” decât să fie unificată „pe verticală”, adică redusă la un unic principiu. Sthiramati, folosindu-se tot de analogia şuvoiului, explică unitatea pe care manifestările o dobândesc la nivelul conştiinţei-depozit cu unitatea pe care o dobândesc bucăţile de lemn, pietrele, ierburile ş.a.m.d. care sunt antrenate, cărate într-un acelaşi şuvoi de apă. Ele aparţin toate aceluiaşi şuvoi fără ca aceasta să însemne o reducţie ontologică a lor la un unic principiu, la o unică substanţialitate. Unitatea pe care manifestările o dobândesc prin coparticiparea la conştiinţa-depozit este mai degrabă una relaţională decât una ce ar ţine de natura lor, o unitate realizată prin relaţionare exterioară şi nu o unitate a naturilor înseşi. Prin faptul că natura fenomenală a entităţilor manifestate

[9] Waldron 2002:12 remarcă faptul că în Vijñānavāda identificarea seriei coproducerilor condiţionate cu conştiinţa implică transferarea aspectelor ontologice ale statutului de flux cauzal conştiinţei; cel mai important astfel de aspect ar fi acela că se neagă interpretarea substanţială a conştiinţei. Conştiinţa devine astfel mai degrabă un proces decât un substrat, un subiect absolut. Conştiinţa-depozit ca „şuvoi” studiată în Waldron 2003:99-101.

[10] *„4. tacca vartate srotasaughavat”*

Vasubandhu – *Triṃśikākārikā*, 4, Anacker 1998:422.

[11] *„ogho yathā vartati sarvabījo”*

Saṃdhinirmocana-sūtra, V. 7, apud. Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.4, Lamotte 1973:14.

[12] *„tatra sroto hetuphalayornairantaryeṇa pravṛttiḥ/ udakasamuhasya pūrvāparabhāgāvicchedena pravāha ogha ityucyate/”*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 4 cd, Chatterjee 1980:46.

rămâne nealterată la nivelul conştiinţei-depozit, manifestările nefiind reduse la un principiu al lor, conştiinţa-depozit constituie unitatea fenomenală a manifestării şi nu unitatea sa metafizică.

Conştiinţa-depozit ca însumare a multiplicităţii

Unitatea nu este una de tip convergenţă, pe verticală, ci, mai degrabă, una pe orizontală, de tip cauzal; caracterul unitar al multitudinii germenilor este conferit de existenţa între ei a unei legături cauzale. Conştiinţa-depozit, în ciuda rolului său unificator, păstrează la nivelul ei pluralitatea conferită de caracterul multiplu al germenilor şi al factorilor. O interpretare etimologică a termenului *„citta”* – „conştiinţă”, care, în unele texte, constituie un sinonim pentru *„ālayavijñāna”,* este aceea că el ar sintetiza sensurile rădăcinii *„ci”* – „a acumula” şi pe cel al cuvântului *„citra”* („divers”, „variat”, „multiplu”). Astfel că sensul lui *„citta”* ar fi acela de „acumulare a multiplicităţii”.

„7. Primului tip de conştiinţă *(citta)* i se spune «Citta» datorită faptului că constă dintr-o acumulare *(cita)* de germeni *(bīja)*, întipăriri *(vāsanā)* şi perturbaţii *(kleśa).* Celui de-al doilea tip [de conştiinţă] [i se spune «Citta»] deoarece operează *(pravṛtti)* diferitele *(citra)* apariţii (*ākāra).*”[13]

„Conştiinţa *(citta)* are două aspecte: primul este acela că acumulează *(cinoti)* germenii; al doilea este aspectul de varietate *(citra)*, datorită faptului că există variate obiecte, aspecte şi caracteristici ale conştiinţei.”[14]

Chiar dacă, pe considerente etimologice, ambele interpretări sunt eronate, *„citta”* provenind de la rădăcina *„cit”* – „a gândi”, „ a fi conştient”, totuşi interpretarea conştiinţei-depozit ca „acumulare a multiplicităţii” surprinde destul de exact statutul care îi este atribuit în şcoala Vijñānavāda.[15]

Vijñānavāda accentuează mult asupra distincţiei dintre conştiinţa-depozit şi realitatea ultimă. Se insistă asupra faptului că această conştiinţă-depozit, deşi încorporează totalitatea cauzelor manifestării, nu este atât cauza ultimă, cauza metafizică a manifestării, ci doar totalitatea cauzelor fenomenale.

---

[13] *„7. saṃkleśavāsanābījaiścitatvāccittamucyate/*
cittamādyaṃ dvitīyaṃ tu citrākārapravṛttitaḥ//”
Vasubandhu – *Trisvabhāvanirdeśa*, 7, Anacker 1998:464.

[14] Vasubandhu – *Karmasiddhiprakaraṇa*, 31, Anacker 1998:112.

[15] Garfield 1997:140 analizează, în comentariul său la *Trisvabhāvanirdeśa* această dublă etimologie a termenului *„citta”*.

„Conştiinţa responsabilă de retribuţie, care este doar diferitele tipuri de germeni...”[16]

„Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* ia naştere în acelaşi timp cu germenii; deşi reprezintă depozitul, respectiv conţinutul, ele nu sunt diferite în ceea ce priveşte substanţialitatea lor ...Ca depozit ea este fictivă şi nu are substanţialitate; în calitate de conţinut, ea este reală şi are substanţialitate.”[17]

Conştiinţa-depozit nu trebuie considerată ca fiind o substanţialitate, un substrat, un suport la nivelul căreia sunt depozitaţi factorii şi germenii şi care, din punct de vedere substanţial, ar fi însă altceva decât aceştia. Ea nu este altceva decât factorii sau germenii, ci este doar totalitatea acestora, totalitate care nu se prezintă într-un mod discret, discontinuu, ci care prezintă o anumită legătură, o anumită continuitate. Factorii înşişi reprezintă apariţii discontinue, discrete, dar legătura dintre ei se realizează într-un mod indirect, prin intermediul germenilor *(bīja)*, ai întipăririlor *(vāsanā)* lăsate de ei. Deoarece conştiinţa-depozit constă atât din factori cât şi din întipăriri, la nivelul ei se realizează continuitatea experienţei, sub oricare dintre formele sale.

Natura proprie a conştiinţei-depozit este totuna cu natura proprie a germenilor; conştiinţa-depozit cea unică adaugă doar elementul de unitate, de inter-relaţionare, germenilor multipli.[18]

„Putem desemna germenii *(bīja)* prin termenul «conştiinţă» *(vijñāna)* deoarece natura lor proprie *(svabhāva)* este aceea a conştiinţei. Ei nu au o natură distinctă de cea a conştiinţei-fundament *(mūlavijñāna)*.”[19]

Faptul că *ālayavijñāna* aduce ceva în plus germenilor, şi anume un element de unitate, de totalitate, prin faptul că îi „strânge laolaltă” *(saṃgṛhīta)* este singura explicaţie satisfăcătoare a unor pasaje frecvent întâlnite în textele Vijñānavāda, care afirmă că relaţia dintre conştiinţa-depozit şi germeni nu poate fi subsumată într-un mod univoc nici identităţii nici distincţiei.

---

[16] Vasubandhu – *Karmasiddhiprakaraṇa*, 32, Anacker 1998:112.

[17] Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahaśāstra*, Levi 1932:195.

[18] Vezi Verdu 1966:130 pentru considerarea conştiinţei-depozit ca un principiu de unitate al reziduurilor karmice!

Vezi Larrabee 1981:4-5 pentru considerarea conştiinţei-depozit ca fiind aceea care „strânge laolaltă” şi care totodată actualizează toţi germenii, realizând astfel o anumită unificare a lor!

[19] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:434.

„Germenii *(bīja)*, în raport cu conştiinţa *(vijñāna)*, nu sunt nici identici şi nici diferiţi."[20]

„I.16. Aceşti germeni, din punctul de vedere al substanţialităţii, nu sunt nici identici şi nici diferiţi de conştiinţa-depozit."[21]

„Mai departe, întipăririle *(vāsanā)*, din punct de vedere substanţial, nu sunt nici identice nici diferite de baza lor."[22]

„Conştiinţa şi aceşti [germeni] pot fi desemnaţi, după dorinţă, atât ca fiind distincţi cât şi ca fiind non-distincţi."[23]

Aceste pasaje sunt problematice prin faptul că relaţia dintre conştiinţa-depozit şi germeni pare, în acord cu restul sistemului, să fie mai degrabă una de identitate, nefiind foarte evident în ce anume ar putea consta diferenţierea lor. Puţinele explicitări ale acestor pasaje indică însă tocmai această interpretare şi anume că *ālayavijñāna*, constituind totalitatea germenilor, este distinctă de orice germene individual.[24] În pasajele ce discută în acest mod despre relaţia dintre conştiinţa-depozit şi germeni, prin „germeni" trebuie să se înţeleagă germenii consideraţi în mod individual, în mod izolat, o eventuală interpretare a cuvântului „germeni" ca totalitatea germenilor nefiind adecvată. Sensul acestor pasaje este, pur şi simplu, acela că relaţia dintre conştiinţa-depozit şi germeni este una de tipul întreg-parte *(avayava-avayavin)*, care nu poate fi univoc redusă nici la identitate nici la distincţie. Tentaţia de a interpreta relaţia ca una de identitate ar conduce la absurditatea că toate formele existenţei s-ar amesteca, oricare dintre ele putând fi considerată ca identică cu restul întregului. [25]

„Mai departe, germenii celor cinci tipuri de destine s-ar amesteca deoarece am fi obligaţi să afirmăm că sunt substanţial identici. Cum aşa? Deoarece atunci când germenii tuturor celor cinci destine s-ar găsi într-o aceeaşi locaţie, ei trebuie să se găsească acolo în acelaşi moment şi astfel trebuie să se admită că ei toţi sunt în mod necesar identici din punct de vedere substanţial cu acea singură parte a conştiinţei-

---

[20] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:100.

[21] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.16, Lamotte 1973:34.

[22] Tsong-Khapa- *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham, 1995:74.

[23] *„vijñānaṃ sā ca ubhayamanyatvenānanyatvena ca yatheṣṭamucyatām/"*
Dignāga – *Ālambanaparīkṣāvṛtti*, ad. 8 cd., Śāstri 1939:55.

[24] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.16 şi Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, ad. I.16, Lamotte 1973:33-34; Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:74-77.

[25] Pentru relaţia de identitate şi totodată de non-identitate dintre conştiinţa-depozit ce unifică germenii şi ansamblul grmenilor unificaţi, vezi Larrabee 1981:5!

depozit care este baza lor. În continuare, deoarece o astfel de parte este lipsită de părţi, cele cinci tipuri de germeni ar deveni o unică substanţă, lipsită de părţi."[26]

II.5.2. Obiectul *(ālambana)* şi aspectul *(ākāra)* conştiinţei-depozit

Obiectul *(ālambana)* **şi aspectul** *(ākāra)* **conştiinţei-depozit**

Deşi din punct de vedere metafizic Vijñānavāda aparţine, în mod cert, tradiţiei Mahāyāna şi nu realismului şcolilor Abhidharma, moştenirea ideologiei Abhidharma este destul de puternic reprezentată în textele Vijñānavāda, mai ales la nivelul categoriilor prin intermediul cărora este analizată conştiinţa.[27]

Vijñānavāda continuă analizarea conştiinţei în termeni de „obiect" *(ālambana)* al conştiinţei şi de „aspect" *(ākāra)* al acesteia, urmând astfel modelele de analiză din Abhidharma. În cadrul ontologic idealist propus de Vijñānavāda, distincţia dintre aceştia doi se pierde, iar aceasta deoarece „obiectul" *(ālambana)* este redus la „aspectul" *(ākāra)* său, la modul în care el este manifestat de conştiinţă, nerămânând nimic dincolo de acest „aspect".[28] Totuşi, textele Vijñānavāda, probabil sub influenţa caracterului consacrat al acestui model de analiză, continuă să discute despre obiectul şi despre aspectul conştiinţei-depozit. Diferenţa dintre modul în care Abhidharma, respectiv Vijñānavāda, fac uz de aceşti termeni constă în aceea că Vijñānavāda, ca urmare a cadrului ontologic idealist, consideră aceşti doi termeni întotdeauna laolaltă.

Obiectul şi aspectul conştiinţei-depozit sunt constituite din experienţa universală. Indiferent de care ar fi diviziunile, clasificările experienţei, conştiinţa-depozit are totalitatea acestora ca obiect, ca aspect al propriei sale experienţe.

---

[26] Tsong- Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:74.

[27] King 1998:7-8 interpretează într-un mod extrem relaţia de continuitate dintre Sautrāntika şi Vijñānavāda; el consideră că doar cadrul metafizic – idealist în cazul Vijñānavādei şi realist în cazul şcolii Sautrāntika – ar constitui o divergenţă ireconciliabilă între cele două şcoli.

Waldron 2003:49 susţine că între ramura Sautrāntika a Abhidharmei şi Vijñānavāda se poate vorbi mai degrabă despre continuitate decât despre discontinuitate. El consideră că Vijñānavāda nu ar reprezenta altceva decât sistemul de analiză al şcolii Sautrāntika pus într-un context metafizic de factură Mahāyāna.

[28] Pentru conceptul de *„ākāra"*, vezi Kochumuttom 1999:51-53!

Privită sub acest aspect, de subiect ce experimentează întreaga experienţă, indiferent de ce tip ar fi aceasta, conştiinţa-depozit este cunoscută şi ca *„jñeyā-śraya",* adică „fundamentul/baza/suportul *(āśraya)* celor cognoscibile *(jñeya)*".

„... s-a spus despre conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* că reprezintă suportul celor ce sunt cunoscute *(jñeyāśraya)*."[29]

Obiectul apropriat *(upādi)* **şi obiectul împărtăşit** *(bhājanaloka)*

Vijñānavāda, preluând una dintre cele mai importante diviziuni operate de o conştiinţă umană la nivelul experienţei universale, şi anume dihotomia dintre propria persoană *(adhyātman)* şi lumea înconjurătoare, împărtăşită de multitudinea fiinţelor *(bhājanaloka)*, consideră obiectul şi aspectul conştiinţei-depozit ca fiind caracterizate de această diviziune principală. Astfel, ideaţiile *(vijñapti)* conştiinţei-depozit, care constituie totodată obiectul *(ālambana)* şi aspectul *(ākāra)* ei, sunt considerate a fi de aceste două tipuri, şi anume „ideaţiile apropriate ale sinelui individual" *(adhyātmam upādānavijñapti)* şi „ideaţiile împărtăşite ale [lumii] exterioare, având un aspect non-delimitat" *(bahirdhā 'paricchinnākāra bhājanavijñapti)*.[30] Terminologia consacrată a şcolii le va desemna pe acestea drept *„upādi", „upādāna"* („apropriaţie"), respectiv *„sthāna"* (literal, „loc", „amplasament") sau *„bhājanaloka"* („lumea împărtăşită").[31]

Diferenţa între obiectul apropriat *(upādāna)* şi cel împărtăşit *(bhājana)* constă în faptul că cel împărtăşit este experimentat de multiple ipostaze individuale, de un număr mai mare de individualităţi ce se delimitează la nivelul conştiinţei-depozit, pe când cel apropriat este specific fiecărei individualităţi, constituie obiectul propriu al fiecăreia.

Obiectul împărtăşit *(bhājana)* reprezintă ceea ce, în mod curent, este considerat drept „lume" *(loka)*, „univers", drept „locuri" *(sthāna)* – adică ceea ce există având o anumită aparenţă de obiectivitate. Aceasta este însă doar o aparenţă provocată de caracterul împărtăşit, trans-individual, non-subiectiv al acestui obiect, caracter care sugerează – însă nu într-un mod legitim – „obiectivitatea" acestui tip de experienţă. Obiectul împărtăşit constituie tot ideaţie

[29] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.1, Lamotte 1973:12.

[30] Conform cu Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 2cd, Chatterjee 1980:31.

[31] Pentru o discuţie asupra obiectului comun *(sādhāraṇa)* şi a celui non-comun *(asādhāraṇa)* al conştiinţei-depozit, vezi Waldron 2003:161-162!

(vijñapti), atâta doar că reprezintă ideaţie comună *(sāmānya)* unui număr mai mare de ipostaze umane. [32]

„13. Datorită caracterului comun al ideaţiilor *(jñapti)*, există domeniul *(dhātu)* împărtăşit *(bhājana)* în comun *(sāmānya)*."[33]

„ ...Nu poate fi [vorba] despre existenţa *(sattā)* unor obiecte reale *(bhūtārtha)* deoarece [este vorba doar despre nişte ideaţii] care există în mod comun *(sādhāraṇyaya bhāva)*."[34]

Conform Vijñānavādei, conţinutul ideaţiilor experimentate de o anumită fiinţă, de o anumită ipostază a conştiinţei, este determinat de tendinţele sale karmice; această karma poate fi atât comună *(sādhāraṇa)* tuturor ipostazelor conştiinţei, tuturor fiinţelor (sau, cel puţin, pentru mai multe dintre ele), cât şi non-comună *(asādhāraṇa)*, personală, individuală. Pe baza acestei distincţii între karma comună şi cea individuală, Vijñānavāda poate da seama cu uşurinţă atât de existenţa unui obiect al experienţei comun, împărtăşit, cât şi de existenţa unei experienţe personale, individuale.

„Datorită caracterului non-comun *(asādhāraṇa)* al substratului *(adhiṣṭhāna)* [individual], al ideaţiilor *(vijñapti)* [individuale], al plăcerii *(sukha)*, al durerii *(duḥkha)*,

[32] Pentru o discuţie mai pe larg asupra posibilităţii experimentării unui „obiect comun" chiar şi într-un context idealist, vezi Kochumuttom 1999:168-169. Discuţia lui are ca punct de plecare argumentele lui Vasubandhu din *Viṃśikā*, 4-5.

Vezi şi Ram Prasad 1993:426 pentru modul în care are loc constituirea experienţei comune a fiinţelor!

O paralelă interesantă între Karma comună *(tulyakarma)*, ca element responsabil de apariţia „lumii împărtăşite", şi conceptul de „D-zeu", de „conştiinţă infinită", al lui Berkeley, prin care se dă seama de universalitatea şi de intensitatea accentuată a anumitor experienţe, poate fi întâlnită la Chung 1993:63-69.

Waldron 2003:239-241 discută pe larg ideea cum că ceea ce apare drept „lume comună", drept „univers", reprezintă, de fapt, doar o construcţie subiectivă comună mai multor indivizi. El aduce în sprijinul acestei idei părerile unor autori contemporani din domeniul ştiinţelor cognitive, care consideră construcţia lingvistică ca fiind responsabilă de constituirea „lumii obiective" (prin caracterul său trans-individual). Conform lor, această lume ar fi doar o lume a unor simboluri culturale instituite într-un mod convenţional, o lume a acelor date senzoriale cărora societatea le-a acordat o importanţă sporită, le-a codificat în simboluri cu valabilitate trans-individuală.

[33] *„13. jñapteḥ sāmānyavattvācca sāmānyaṃ dhātubhājanam/"*

Asaṅga – *Dharmadharmatāvibhāga*, 13, Levinson 2001:31.

[34] *„ ...bhūtārthasattā naivāsti sādhāraṇyaya bhāvataḥ//"*

Asaṅga – *Dharmadharmatāvibhāga*, 17, Levinson 2001:38.

al acţiunilor *(kriyā)*, al morţii *(cyuti)*, al naşterii *(janana)*, al înlănţuirii *(bandhana)* şi al eliberării *(mukti)*, acestea constituie domeniul non-comun *(asāmānya)*."[35]

Un pasaj faimos în care este demonstrat acest statut de „retribuţie karmică comună" *(samānasvakarmavipāka)* al obiectului împărtăşit, al experienţei comune, este cel din *Viṃśikāvṛtti*, ad. 2-3, unde Vasubandhu demonstrează constituirea infernului şi a experienţelor specifice ale acestuia pe baza reziduurilor karmice similare *(tulyakarma)* ale anumitor fiinţe, fără ca vreo anumită locaţie sau vreun domeniu „obiectiv" să fie implicat în aceasta.

„Toţi morţii *(preta)* aflaţi în [aceeaşi] situaţie *(avasthā)* [rezultată] în urma maturizării *(vipāka)* unei karme similare *(tulyakarma)* văd un râu plin de puroi şi nu doar unul [dintre ei]."[36]

„Deoarece sunt guvernaţi de efectele propriilor acţiuni *(svakarma)* care sunt asemănătoare, s-a stabilit chinuirea lor de către aceste [entităţi ale iadului], deşi paznicii iadului şi celelalte nu sunt reale."[37]

Conştiinţa-depozit şi elementul de trans-individualitate adus de ea

Datorită caracterului său universal, conştiinţa-depozit se constituie întâi de toate într-un element explicativ al întregii experienţe, al experienţei ca ansamblu, ca inter-relaţionare a totalităţii. Există anumite aspecte ale sale care sunt însă privite cu un interes specific de către autorii Vijñānavāda.

Hīnayāna nu cunoştea un astfel de nivel al manifestării, care să fie universal, trans-personal. Manifestarea la nivel individual constituia întregul interes teoretic al Hīnayānei, problema existenţei unei eventuale componente comune a experienţelor indivizilor umani fiind ignorată de aceşti filosofi. O astfel de experienţă comună era tratată doar sub aspectele sale subiective, doar ca experienţă individuală, problema trans-individualităţii ei nefiind luată în considerare. Hīnayānei îi lipsea instrumentul conceptual care ar fi permis

[35] *„15...adhiṣṭhānaṃ ca vijñaptiḥ sukhaṃ duḥkhaṃ kriyā cyutiḥ//*
16. jananaṃ bandhanaṃ muktiśca cāsādhāraṇatastathā/
asāmānyā hi sā saṃsthā..."

Asaṅga – *Dharmadharmatāvibhāga*, 15, 16, Levinson 2001:35.

[36] *„tulyakarmavipākāvasthā hi pretāḥ sarve 'pi pūyapūrṇāṃ nadīṃ paśyanti naika eva/"*

Vasubandhu – *Viṃśikāvṛtti*, ad. 3c, Anacker 1998:414.

[37] *„...taiśca tadbādhanaṃ siddhamasatsvapi narakapālādiṣu samānasvakarmavipākādhipatyāt/"*

Vasubandhu – *Viṃśikāvṛtti*, ad. 4c, Anacker 1998:414.

discutarea manifestării trans-individuale. Explicaţia manifestării în Hīnayāna era efectuată strict pe baza conştiinţelor senzoriale şi a conştiinţei mentale *(manovijñāna)* care, prin însăşi natura lor, sunt limitate la un nivel individual. Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* sau mintea *(manas)* erau necunoscute acestor autori; termenul *„manas”* („minte”) apare în textele Hīnayānei dar nu cu sensul de conştiinţă ce determină, ce instaurează o individualitate specifică la nivelul manifestării universale, non-determinate. Într-un astfel de sens, care conţine în mod intrinsec ideea de universalitate, de trans-individualitate, cuvântul apare doar în Vijñānavāda.

Astfel că Vijñānavāda accentuează mult acest element teoretic novator pe care îl aduce conceptul de „conştiinţă-depozit” şi anume trans-individualitatea, posibilitatea de a vorbi despre o „lume comună/împărtăşită” *(bhājanaloka)*. Conştiinţa-depozit, la nivelul căreia se individualizează toate fiinţele, conţine totodată elementul lor comun *(sādhāraṇalakṣaṇa)*. Chiar dacă orice fiinţă îşi determină ca individualitate proprie un anumit registru al ideaţiilor conştiinţei-depozit, fiinţele experimentează, într-o anumită măsură şi restul ideaţiilor manifestate de conştiinţa-depozit, care astfel ajung să constituie lumea comună, lumea împărtăşită de fiinţe *(bhājanaloka)*. Tocmai în acest sens se susţine existenţa unui dublu caracter *(lakṣaṇa)* al conştiinţei-depozit atunci când ea este considerată din perspectiva fiinţelor ce se individualizează la nivelul ei; acest dublu caracter este caracterul comun *(sādhāraṇalakṣaṇa)*, constituit din ideaţiile ce se înfăţişează ca experienţă comună, ca lume împărtăşită, şi caracterul non-comun *(asādhāraṇalakṣaṇa)*, constituit din ideaţiile pe care fiinţele şi le însuşesc, şi le apropriază ca identitate proprie.

„...4. În sfârşit, [conştiinţa-depozit], sub aspectul caracteristicilor sale, are un caracter comun *(sādhāraṇalakṣaṇa)* şi un caracter non-comun *(asādhāraṇalakṣaṇa)*, caracterul de a constitui germenele care dă naştere celor lipsite de conştiinţă *(nirveditotpattibījalakṣaṇa)*[38] şi caracterul de a constitui germenele care dă naştere celor conştiente *(saveditotpattibījalakṣaṇa)*.”[39]

[38] „Cele lipsite de conştiinţă *(nirveditotpattibījalakṣaṇa)*” sunt, simplu, ideaţiile conştiinţei-depozit, adică lumea comună, împărtăşită, universul fizic, pe când „cele conştiente *(saveditotpattibījalakṣaṇa)*” sunt acele individualizări, acele determinaţii ale conştiinţei-depozit care constituie fiinţele.

[39] Asaṅga –*Mahāyānasaṃgraha*, I.59, Lamotte 1973:81-82.

Argumente în favoarea existenţei unei unice conştiinţe-depozit împărtăşite de totalitatea indivizilor, şi nu a unei multitudini de conştiinţe-depozit

Există însă şi un aspect uşor problematic, şi uneori discutat în moduri contradictorii, al acestei modalităţi de a interpreta experienţa comună. Unii autori par a sugera că fiecare individ uman nu constituie atât ipostaze distincte ale unei aceleiaşi conştiinţe, şi anume conştiinţa-depozit, ci că fiecare individ uman ar avea propria sa conştiinţă-depozit. [40] Această poziţie, dacă într-adevăr este afirmată de vreun autor, nu pare totuşi să fie o teză importantă a sistemului, constituind mai degrabă un element auxiliar al doctrinei susţinute. [41]

„Conştiinţa fiecărei fiinţe se transformă în mod individual; însă rezultatul acestei transformări este unul comun, adică este acelaşi rezultat pentru toate fiinţele. De aceea, locurile nu sunt diferenţiate...”[42]

Teza caracterului individual al conştiinţei-depozit întâmpină numeroase opoziţii din partea ansamblului doctrinar al şcolii şi singura sa eventuală susţinere ar fi din partea faptului că „lumea” *(loka)*, universul, „planul” *(dhātu)* împărtăşit, chiar dacă nu au un caracter strict individual, nu au nici universalitate absolută. Conform cosmologiei Mahāyāna, există diferite planuri *(dhātu, loka)* ale existenţei, diferite lumi, şi, în funcţie de caracteristicile karmei sale, un individ este născut într-una din aceste lumi.

„Conştiinţa se transformă într-o locaţie deoarece acea locaţie trebuie să constituie baza experienţei *(bhoga)* corpului şi simţurilor *(sendriyakakāya)* sub forma cărora se dezvoltă conştiinţa. Aşadar, conştiinţa se transformă în acel receptacol care este adecvat corpului în care s-a transformat. Din aceasta rezultă că, în cazul unei fiinţe născute într-o anumită regiune *(diś)*, conştiinţa sa se transformă în acel nivel *(bhūmi)* care corespunde condiţiei sale.”[43]

Posibilitatea de a exista diferite tipuri de experienţă comună, de experienţă împărtăşită, ar putea constitui un argument în favoarea afirmării existenţei unei pluralităţi de conştiinţe-depozit, fiecare din ele corespunzând fiecărui

[40] Verdu 1966:136 identifică în textele chineze ale şcolii Vijñānavāda anumite tendinţe de a considera conştiinţa-depozit ca pe o conştiinţă individuală.

[41] Pentru o discuţie mai detaliată vezi Poussin 1929:750 (notă) şi Schmithausen 1987:1.

42 Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:135.

43 Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:137.

Textul nu este foarte clar şi o interpretare a sa ca afirmând caracterul individual al conştiinţei-depozit, chiar dacă pare a fi sugerată, nu este totuşi singura variantă admisibilă.

individ în parte, însă această concluzie nu este una necesară. Conştiinţa-depozit ar putea fi una singură, iar faptul că există diverse tipuri de experienţă comună, diverse lumi, ar putea fi explicat prin faptul că fiecare dintre aceste lumi constituie părţi ale unei totalităţi mai vaste. Ba chiar, această interpretare se şi impune din mai multe motive. Dacă conştiinţa-depozit ar fi individuală, denumirea de „cea care deţine toţi germenii” *(sarvabījaka)*, denumire frecvent asociată ei, nu ar mai fi justificată; conştiinţa-depozit ar putea deţine, cel mult, totalitatea germenilor unui anumit individ, dar nu mai mult de atât.

De asemenea, dacă conştiinţa-depozit ar fi fost individuală, existenţa experienţei comune a lumii împărtăşite ar fi devenit de neexplicat, avându-se în vedere şi faptul că această conştiinţă-depozit este totodată şi conştiinţa cu cel mai ridicat nivel de generalitate. Mintea *(manas)*, conştiinţa-mentală *(manovijñāna)* şi conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)* iau naştere la nivelul acesteia şi, ca urmare, au un nivel de universalitate mai redus faţă de conştiinţa-depozit. Lumea împărtăşită ar fi fost un tip de experienţă care ar fi trebuit să ia naştere la nivelul fiecăreia dintre conştiinţele-depozit individuale, însă, în lipsa unui element comun al tuturor acestor conştiinţe-depozit individuale, în lipsa unei conştiinţe şi mai generale decât conştiinţa-depozit, a unei conştiinţe trans-individuale, doar hazardul ar fi putut da socoteală de existenţa unui obiect comun al tuturor experienţelor conştiinţelor-depozit individuale. Dacă ar fi existat o multitudine de conştiinţe-depozit, fiecare funcţionând în paralel cu celelalte şi fără a mai exista vreo instanţă cu un nivel de universalitate superior acestor conştiinţe, care să le coordoneze pe acestea, nu ar mai exista nicio explicaţie pentru existenţa unui obiect comun al experienţei lor.

Însă poate că cel mai important argument împotriva caracterului individual al conştiinţei-depozit este acela legat de posibilitatea interacţiunii umane. În acord cu Vijñānavāda, orice experienţă este, prin natura sa, conştiinţă şi astfel experienţa interacţiunii umane necesită o ipostază a conştiinţei prin intermediul căreia să fie explicată. Însă, dacă *ālayavijñāna* ar fi avut un caracter individual, avându-se în vedere şi faptul că această conştiinţă-depozit reprezintă conştiinţa cu cel mai ridicat grad de generalitate, nu ar putea exista nicio ipostază a conştiinţei care să explice experienţele inter-individuale.

În plus, uneori, textele Vijñānavāda afirmă în mod explicit că *ālayavijñāna* constituie „fundamentul interacţiunii [dintre fiinţe]”

(anyonyapravṛttimūla), că prin intermediul ei se explică influenţa reciprocă a indivizilor, unul asupra celuilalt *(itaretarādhipati)* şi, prin acestea, este afirmat, într-un mod implicit, caracterul trans-individual al conştiinţei-depozit.

„În plus, [conştiinţa-depozit] reprezintă şi fundamentul interacţiunii dintre fiinţe *(anyonyapravṛttimūla)*, datorită căruia poate avea loc influenţa reciprocă a indivizilor, unul asupra celuilalt *(itaretarādhipati)*."[44]

„15. Datorită cauzării *(hetutva)* prin influenţă reciprocă *(anyo 'nyādhipa)*, există [o componentă] comună *(sādhāraṇa)* [a conştiinţei-depozit]."[45]

Interacţiunea fiinţelor este posibilă deoarece o anumită componentă a acestora este parte a lumii împărtăşite *(bhājana)*, este comună *(sādhāraṇa, sāmānya)* experienţei tuturor persoanelor. Mai exact, este vorba despre organele *(indriya)*, despre corpul *(kāya)* persoanelor, care aparţin nu doar experienţei personale, ci deopotrivă experienţei celorlalţi indivizi.

Chiar şi atunci când o anumită experienţă personală încetează, adică în momentul morţii unui individ, corpul său continuă să existe ca parte a experienţei comune, a experienţei împărtăşite de toţi indivizii.

„Sthiramati ... consideră că, în cazul unei anumite persoane, conştiinţa ce maturizează se transformă şi în organele *(indriya)* celorlalte persoane... Că, în cazul unei anumite persoane, conştiinţa sa se transformă şi în corpurile perceptibile ale altora rezultă din faptul că, în cazul unei fiinţe care a renăscut într-un alt plan al existenţei *(bhūmi)* sau care a intrat în Nirvāṇa, cadavrul său continuă să rămână vizibil. Astfel că, în mod cert, acel cadavru nu reprezintă doar transformarea conştiinţei acelei fiinţe."[46]

Astfel că, doar prin intermediul unei astfel de componente comune a experienţei, se poate realiza interacţiunea indivizilor.

---

[44] *Yogācārabhūmi* (versiunea tibetană, 8b 2-4), în Schmithausen 1997:491, vol. II, nota 1303.

[45] *„15. anyo 'nyādhipahetutvād santu sādhāraṇam tathā/"*

Asaṅga – *Dharmadharmatāvibhāga*, 15, Levinson 2001:35.

[46] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:138-139.

II.5.3. Caracterul nedeterminat *(asaṃvidita)* al obiectului conştiinţei-depozit

Caracterul nedelimitat *(aparicchinna)*, **ne-conştientizat pe deplin** *(asaṃvidita)* **al obiectului conştiinţei-depozit**

În contextul discuţiei despre obiectul *(ālambana)* şi aspectul *(ākāra)* conştiinţei-depozit se afirmă aproape întotdeauna că acestea au un caracter „ne-delimitat” *(aparicchinna)* sau, după cum interpretează unii autori, că „nu sunt pe deplin conştientizate” *(asaṃvidita)*.

Acest caracter ne-delimitat este în general atribuit ambelor obiecte ale conştiinţei-depozit, adică atât experienţei împărtăşite *(bhājanaloka)* cât şi celei apropriate *(upādāna)*. Altfel spus, conştiinţa-depozit nu are o percepţie întrutotul delimitată nici atunci când experimentează obiectul comun tuturor ipostazelor ei şi nici atunci când îşi experimentează vreuna dintre propriile sale apropriaţii. [47]

Termenii sanskriţi *„aparicchinna”* şi *„asaṃvidita”* au însă o anumită ambiguitate semantică. Nu este clar ce anume „lipseşte” din actul de conştientizare, de delimitare, deşi particula privativă *„a”* indică fără echivoc o astfel de lipsă. Pot fi găsite în textele şcolii un număr de interpretări destul de divergente; cel mai frecvent poate fi întâlnită considerarea termenilor într-o accepţiune de „ne-conştientizat pe deplin”, deşi probabil că nu aceasta este cea

[47] O interpretare interesantă a termenului *„asaṃvidita”* poate fi întâlnită la Chatterjee 1999:90-91. El traduce cuvântul prin „neînţeles pe deplin” şi consideră că acest termen s-ar referi la procesul oarecum paradoxal prin care conştiinţa-depozit îşi pierde puritatea, alunecă în dualitate şi în alteraţie. Interpretarea nu este însă justificată de niciun pasaj din literatura şcolii, şi nici măcar Chatterjee nu oferă argumente în favoarea ei, ci doar o expune.

Lai 1977:77 face o remarcă care, chiar dacă nu este explicit legată de afirmarea termenului *„asaṃvidita”* cu privire la conştiinţa-depozit, poate fi relevantă în discutarea sensului acestui termen. Conform lui, conştiinţa-depozit nu cunoaşte, nu experimentează nimic în mod delimitat *(saṃ-vid)* deoarece niciun obiect nu se delimitează la nivelul ei şi, în plus, fiind lipsită de natură proprie, ea nu se poate nici pe sine ca obiect al cunoaşterii. Aceasta ar putea fi o explicaţie pentru afirmarea termenului *„asaṃvidita”* cu privire la conştiinţa-depozit, chiar dacă Lai nu face referiri explicite la aceasta.

Dasgupta 1928:41 interpretează termenii *„aparicchinna”* şi *„asaṃvidita”* ca referindu-se la absenţa oricărei discriminări valorice la nivelul conştiinţei-depozit. Interpretarea sa, deşi nu este eronată, este totuşi prea îngustă.

avută în vedere de primii autori care au afirmat despre obiectul conştiinţei-depozit că ar fi *„asaṃvidita”* sau *„aparicchinna”*.

Caracterul incomplet al conştientizării realizate la nivelul conştiinţei-depozit

În contextul ontologic idealist promovat de Vijñānavāda este destul de greu de înţeles cum poate conştiinţa să nu perceapă pe deplin obiectul său. Problema provine din faptul că acest obiect nu este altceva decât ceea ce el apare la nivelul conştiinţei, că este doar reprezentare a conştiinţei *(vijñāna)* şi astfel ceea ce nu îi apare conştiinţei, pur şi simplu nu există. Conştiinţa ar putea să eşueze în încercarea de a percepe un obiect doar în cazul în care acel obiect ar fi şi altceva decât conştiinţa, ar exista în afara ei şi astfel s-ar putea explica eşecul conştiinţei de a ajunge la el. Însă dacă tot ceea ce există reprezintă ideaţie, reprezentare a conştiinţei, este absurd să se afirme incapacitatea conştiinţei de a percepe, de a reprezenta ceva.

Experienţa conştiinţei este caracterizată ca „nu pe deplin conştientizată” *(asaṃvidita)* sau „nedelimitată” *(aparicchinna)* iar aceasta, într-un context ontologic idealist, pare să conducă la absurditatea cum că această conştiinţă nu îşi percepe propriile sale ideaţii. Atât termenul *„asaṃvidita”* cât şi *„aparicchinna”* presupun, în interpretarea unora dintre textele şcolii, existenţa a ceva care ar rămâne în afara domeniului conştiinţei. Statutul de ideaţie al întregii manifestări *(vijñaptimātratā)*, teză definitorie a şcolii Vijñānavāda, ar fi însă compromis prin faptul că ar exista ceva ce nu ar constitui ideaţie, ce nu ar aparţine întrutotul domeniului conştiinţei.

Totuşi, destul de frecvent autorii Vijñānavāda par să susţină o astfel de interpretare a termenilor *„asaṃvidita”* şi *„aparicchinna”*. Autorul lucrării *Pañcaskandhakabhāṣya* – indiferent dacă el este Vasubandhu sau Pṛthivībandhu – oferă o analogie între perceperea incompletă a unui licurici pe timpul zilei, act care nu este la fel de complet şi de bine delimitat ca perceperea sa în timpul nopţii, şi perceperea, de către conştiinţa-depozit, a sinelui apropriat sau a lumii împărtăşite.

„Aşa cum, de exemplu, un licurici care zboară în timpul zilei, deşi nu este [cu totul] lipsit de luminuozitate, totuşi nici nu străluceşte la fel de clar ca şi lumina Soarelui, tot astfel şi conştiinţa-depozit, atunci când îşi percepe obiectul interior, obiect apropriat *(upādāna)* ...îl percepe, dar într-un mod indistinct, vag, subtil. De asemenea, şi

atunci când percepe lumea împărtăşită *(bhājanaloka)* exterioară, o percepe, dar într-un indistinct, vag, subtil...”[48]

Această comparaţie lasă să se înţeleagă că, în afara a ceea ce este perceput de către conştiinţa-depozit, atât în cazul obiectului apropiat, cât şi în cazul obiectului împărtăşit, mai există şi altceva, care nu face obiectul percepţiei sale. După cum se afirmă chiar şi într-un mod explicit în acelaşi text, *Pañcaskandhakabhāṣya*, „[percepţia nedelimitată] reprezintă o percepere a lumii împărtăşite într-un astfel de mod încât dimensiunile sale nu sunt delimitate. «Atât este perceput; dincolo de aceasta nu mai există percepţie».”[49]

În unele pasaje, explicaţia pentru această incapacitate a conştiinţei-depozit de a percepe într-un mod clar delimitat propriul său obiect este aceea că obiectul apropriat *(upādi)*, adică elementele componente ale individului uman, sunt „extrem de subtile” *(aṇusūkṣma, atisūkṣma)* iar obiectul împărtăşit, adică lumea, este „prea mare”.

„Aspectul *(ākāra)* celei de-a opta conştiinţe este extrem de subtil *(aṇusūkṣma)* şi, de aceea, este dificil de perceput. Sau, altfel spus, se afirmă despre cea de-a opta conştiinţă că nu este pe deplin conştientizată *(asaṃvidita)* deoarece obiectul său intern este extrem de subtil şi deoarece obiectul extern, datorită magnitudinii sale, este insondabil.”[50]

Însă în majoritatea textelor caracterul nedelimitat al percepţiei propriului său obiect de către conştiinţa-depozit, fie că este vorba despre obiectul apropriat fie că obiectul împărtăşit este cel avut în vedere, este pus doar pe seama caracterului subtil sau „extrem de subtil” *(atisūkṣma)* al acestui obiect. Bineînţeles că în aceste situaţii „subtil” nu trebuie interpretat ca referindu-se la dimensiunile reduse.

„Şi, datorită subtilităţii extreme *(atisūkṣma)* a obiectului *(ālambana)* său:

[Kārikā 3]: În cazul ei, ideaţiile *(vijñapti)* de tipul locaţiilor *(sthāna)* şi al apropriaţiilor *(upādi)* nu sunt delimitate *(asamvidita)*.”[51]

Problema principală pe care o ridică acest tip de abordări este aceea că teza idealistă este pusă în dificultate.

---

[48] Vasubandhu (Pṛthivībandhu) – *Pañcaskandhakabhāṣya*, 182b5ff, Schmithausen, 1987:93.

[49] Vasubandhu (Pṛthivībandhu) – *Pañcaskandhakabhāṣya*, 182b5, Schmithausen, 1987:390, nota 634.

[50] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Ganguly 1992:81; Poussin 1928:141-142.

[51] *„ca asyālambanasyātisūkṣmatvāt/*
[Kārikā 3]: asaṃviditakopādisthānavijñaptikaṃ ca tat/”
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 3ab, Chaterjee 1980:31.

Caracterul ne-delimitat, ne-conştientizat pe deplin, al experienţei conştiinţei-depozit pe parcursul stării de *Nirodha-samāpatti*

Cea mai clasică explicitare a acestui caracter nedelimitat al percepţiei conştiinţei-depozit este tot una prin analogie, şi anume prin analogia cu starea de „atingere a încetării" *(nirodhasamāpatti)*. Conform soteriologiei Mahāyānei, această stare este una în care o conştiinţă individuală, în urma unui proces de meditaţie, îşi abandonează toate determinaţiile, toate experienţele actuale, şi atinge astfel o stare de vid, de puritate. Conştiinţa individuală îşi încetează orice percepţie, orice experienţă, pe parcursul unei astfel de stări. Totuşi, Vijñānavāda susţine că în această stare de anihilare a individualităţii, în care toate percepţiile unei conştiinţe individuale încetează, conştiinţa-depozit continuă să existe, chiar şi în condiţiile totalei absenţe a vreunei percepţii.

Autorii Vijñānavāda se folosesc de analogia cu această stare pentru a explica în ce anume constă caracterul nedelimitat al experienţei conştiinţei-depozit. În această stare, afirmă ei, conştiinţa-depozit există, chiar dacă nu mai există niciun fel de percepţii şi astfel obiectul conştiinţei nu mai este nici măcar unul „nedelimitat" *(aparicchinna)* sau „ne-conştientizat pe deplin" *(asaṃvidita)*.

Alte texte întăresc chiar analogia prin menţionarea a mai multor situaţii în care ceva poate să existe în condiţiile absenţei conştientizării sale; acestea ar fi, în acord cu concepţiile cosmologice ale Mahāyānei, condiţia zeilor lipsiţi de conştiinţă *(asaṃjñin)* sau starea de comă. Astfel de ilustraţii intenţionează să sugereze posibilitatea ca ceva să existe fără a fi perceput în mod distinct sau chiar fără a fi în vreun fel perceput de către conştiinţă, posibilitatea ca ceva să existe fără a fi în totalitate cuprins în sfera conştiinţei. Prin afirmarea acestei posibilităţi se arată că nu este lipsit de sens să se vorbească despre conştiinţă ca având un obiect nedelimitat, un obiect care nu e pe deplin conştientizat.

„Cum ar putea o conştiinţă să existe având un obiect *(ālambana)* şi un aspect *(ākāra)* nedelimitat?

În acelaşi mod în care altminteri adepţii Vijñānavāda [susţin] că se petrece în cazul atingerii încetării *(nirodhasamāpatti)* sau în alte stări. Nu se poate întâmpla ca în atingerea încetării sau în alte stări, conştiinţa *(vijñāna)* să nu existe deoarece aceasta ar contrazice raţionamentele *(yukti)*, ar contrazice scripturile *(sūtra)*."[52]

---

[52] *„kathaṃ vijñānam aparicchinnālambanākāraṃ bhaviṣyatīti/ anyavijñānavādi-nāmapi nirodhasamāpattyādyavasthāsu tulyametan na ca nirodhasamāpattyādya-vasthāsu vijñānaṃ naivāstīti śakyate pratipattuṃ/ yuktivirodhāt sūtravirodhācceti/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 3ab, Chatterjee 1980:31.

„Dar cum poate o conştiinţă să existe astfel, [adică fără un obiect delimitat]?
Oponenţii care totuşi acceptă că există o conştiinţă în starea de atingere a încetării şi în altele vor trebui să accepte şi aceasta."[53]

Este discutabil dacă aceste ilustraţii sunt sau nu relevante pentru elucidarea problemei; un răspuns clar s-ar putea da doar în cazul în care s-ar cunoaşte adevăratul sens intenţionat prin termenii „nedelimitat" *(aparicchinna)* sau „ne-conştientizat în mod deplin" *(asaṃvidita)* de către primii autori Vijñānavāda.

Caracterul ne-delimitat al experienţei din starea de *Nirodha-samāpatti* ca referindu-se la experienţa conştiinţei individuale şi nu la cea a conştiinţei-depozit

În starea de atingere a încetării *(nirodhasamāpatti)*, chiar dacă conştiinţa individuală ajunge într-o stare în totalitate lipsită de ideaţii, totuşi conştiinţa-depozit continuă să experimenteze, fără ca modul său de a experimenta să fie semnificativ afectat, lumea împărtăşită şi germenii care încă mai subzistă în cadrul seriei personale a aceluia care a atins această stare. Astfel că starea de atingere a încetării arată, cel mult, faptul că o anumită ipostază individualizată a conştiinţei-depozit poate exista fără ca ea să experimenteze vreun obiect, dar nu că şi conştiinţa-depozit poate exista în acest mod.

Totuşi, cazul stării de atingere a încetării ar avea relevanţă în contextul discuţiei despre caracterul nedelimitat al obiectului conştiinţei în cazul în care acest caracter nedelimitat nu s-ar referi la modul în care însăşi conştiinţa-depozit îşi percepe propriul său obiect, ci la modul în care diversele conştiinţe individuale (fiinţele umane) percep obiectul conştiinţei-depozit. Obiectul conştiinţei-depozit ar fi unul nedelimitat, ne-conştientizat pe deplin atunci când acesta este considerat din perspectiva unei fiinţe umane, adică a unei ipostaze particularizate, limitate, a conştiinţei-depozit. Ideea avută în vedere de pasajele ce discută despre caracterul nedelimitat al obiectului *(ālambana)* conştiinţei-depozit nu ar mai fi astfel aceea că, conştiinţa-depozit îşi experimentează propriul său obiect într-un mod lipsit de precizie, de delimitaţie, într-un mod incomplet, caz în care metafizica idealistă ar fi fost periclitată. Ar fi vorba, în acele pasaje, doar despre redarea unei experienţe comune oricărei fiinţe şi

[53] Vasubandhu – *Karmasiddhiprakaraṇa*, 36, Anacker 1998:114.

anume aceea a cunoaşterii sale incomplete *(asaṃvidita)*, nedelimitate *(aparicchinna)* cu privire la univers şi la sine însăşi. Nu este nimic surprinzător în afirmarea caracterului nedelimitat, incomplet conştientizat al experienţei propriei persoane, al apropriaţiei *(upādāna)*, iar aceasta deoarece experienţa comună relevă existenţa a numeroase elemente inconştiente la nivelul personalităţii.[54]

Experienţa stării de atingere a încetării *(nirodhasamāpatti)* ar fi doar un caz extrem al acestei situaţii, în care o ipostază a conştiinţei nu experimentează în mod complet, în mod delimitat obiectul conştiinţei-depozit, şi astfel menţionarea acestei experienţe în vederea explicitării posibilităţii ca o anumită ipostază a conştiinţei să nu experimenteze în mod distinct obiectul conştiinţei-depozit dobândeşte relevanţă.

Această interpretare a pasajelor ce discută despre caracterul nedelimitat al obiectului conştiinţei-depozit este susţinută şi de faptul că uneori imposibilitatea conştiinţei de a cunoaşte în mod delimitat obiectul său împărtăşit este pusă pe seama magnitudinii sale iar, în cazul obiectului apropriat, această imposibilitate este explicată prin caracterul subtil al acestuia.[55] Ar fi absurd ca în aceste pasaje conştiinţa-depozit să fie cea avută în vedere ca punct de reper faţă de care obiectul împărtăşit este prea mare iar obiectul apropriat, prea subtil. Conştiinţa-depozit, datorită universalităţii sale, nu poate fi prea mică, nu poate fi depăşită în magnitudine de vreunul dintre obiectele sale, iar omniprezenţa sa exclude deopotrivă situaţia în care un obiect ar fi prea subtil, prea mic pentru a-i fi accesibil. Este destul de clar că în astfel de pasaje ceea ce se are în vedere ca punct de referinţă nu este conştiinţa-depozit, ci ipostazele sale umane, adică ipostazele sale limitate, particularizate. Acestea, având extensiuni determinate, devine posibil ca ceva să fie prea mare sau prea subtil în raport cu ele.

[54] Waldron 2003:97, 109-110 oferă o astfel de interpretare a termenului „*asaṃvidita*”. Astfel că Waldron (pag. 109) consideră experienţa conştiinţei-depozit ca fiind una de tip subliminal, neaccesibilă sub toate aspectele sale, experienţei umane obişnuite.

[55] Vezi Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928: 141-142.

Această interpretare, chiar dacă este coerentă cu sistemul general al şcolii, este cel mult sugerată, dar nu şi afirmată în mod explicit de autorii Vijñānavāda.[56]

Interpretarea termenilor *„asaṃvidita”* **şi** *„aparicchinna”* **ca „nedelimitat”, „nedeterminat conceptual”**

Cel mai probabil sens pe care l-au avut în vedere autorii timpurii ai Vijñānavādei atunci când au afirmat despre obiectul conştiinţei-depozit că ar fi *„aparicchinna”* sau *„asaṃvidita”* este afirmarea absenţei oricărei delimitări categoriale, a oricărei determinaţii, la nivelul obiectului conştiinţei-depozit. [57] Obiectul conştiinţei-depozit este totalitatea amorfă, lipsită de orice delimitaţie internă; tocmai în acest sens acest obiect este lipsit *(a)* de delimitaţie *(paricchinna)* sau lipsit *(a)* de conceptualizare *(saṃvidita)*.

Experienţa conştiinţei-depozit este totalitatea unitară, reprezintă un întreg la nivelul căruia nu se delimitează nimic, la nivelul căruia nu există niciun obiect definit, niciun obiect caracterizat de identitate conceptuală.

Interpretarea este cât se poate de acceptabilă din punct de vedere filosofic şi, de asemenea, ea este permisă din punct de vedere lingvistic. Sensul literal al lui *„paricchinna”* implică tocmai această idee de „delimitare”.[58] *„Saṃvidita”* reprezintă participiul trecut al rădăcinii verbale *„saṃ-vid”* care literal desemnează actul unui consens, al unui acord; rădăcina *„vid”* are sensul de „a şti”, „a cunoaşte”, iar particulala *„sam”* înseamnă „împreună”, „laolaltă”.[59] Pe baza acestei idei de „acord” termenul a ajuns să desemneze conceptualizarea în genere, având în vedere faptul că pentru budhism un concept nu reprezintă altceva decât un act de imaginaţie subiectivă care însă este practicat de o multitudine de indivizi, aceştia dându-şi „acordul”, „consensul” la aplicarea în mod constant a discriminării în cauză. O situaţie similară a avut loc şi în cazul combinaţiei dintre rădăcina *„jñā* – tot cu sensul de „a şti”, „a cunoaşte”, şi particula *„sam”*; compusul astfel rezultat, *„saṃjñā”* a ajuns să desemneze

[56] Această interpretare nu a putut fi găsită într-o formulare explicită în textele parcurse până acum, texte care însă acoperă o bună parte din literatura sanskrită a şcolii ce a supravieţuit până astăzi.

[57] Pentru caracterul holist, lipsit de determinaţie internă, al conştiinţei-depozit, vezi capitolul „II.4.1. Caracterul nedeterminat al fluxului cauzal”!

[58] Vezi Incze 1995:81, Williams-Monier 1997:594!

[59] Vezi Incze 1995:242, Williams-Monier 1997:1115!

construcţia conceptuală, conceptul.[60] Devine astfel acceptabilă interpretarea lui *„saṃ-vid”* în acelaşi mod ca şi *„saṃjñā□”* ambele fiind compuse dintr-un acelaşi morfem *„sam”* şi o rădăcină verbală cu sensul de „a şti”, „a cunoaşte”. Astfel că devine admisibilă şi interpretarea lui *„asaṃvidita”* ca „lipsit de conce-tualizare”.

Singura problemă pe care o ridică această modalitate de a interpreta termenii *„aparicchinna”* şi *„asaṃvidita”* este aceea că ea nu prea poate fi întâlnită la autorii clasici ai şcolii; doar Sthiramati interpretează astfel aceşti termeni. Competenţa şi autoritatea lui Sthiramati îi dau totuşi acesteia un plus de forţă. Apărând în comentariile lui Sthiramati, poate cel mai valoros comentator al textelor Vijñānavādei, această interpretare pare să surprindă cel mai bine cu putinţă intenţia primilor autori ai şcolii, care au introdus acest termen în sistemul conceptual al şcolii. Interpretările autorilor ulteriori ar reprezenta astfel doar înţelegeri greşite ale sensului acestor termeni.

„Se spune că nu este conceptualizat *(asaṃvidita)* datorită faptului că funcţionează având un obiect *(ālambana)* şi un aspect *(ākāra)* nedelimitat *(aparicchinna)*.”[61]

„Se spune că nu este pe deplin conştientizată *(asaṃvidita)* datorită faptului că funcţionează având un obiect *(ālambana)* şi un aspect *(ākāra)* nedelimitat *(aparicchinna)*.”[62]

„Se spune despre apropriaţiile *(upādi)* acesteia că sunt lipsite de conceptulizare *(asaṃvidita)* deoarece aceasta nu este recunoscută ca «aceasta reprezintă aceea»[63] şi deoarece există având un aspect *(ākāra)* lipsit de conceptualizare *(asaṃvidita)*.”[64]

„I se spune «lipsită de conceptualizare» *(asaṃvidita)* datorită imposibilităţii *(aśakya)* ca apropriaţiile *(upādāna)* sale să fie recunoscute *(pratisaṃvid)* ca un «acesta».

Ideaţiile locaţiilor *(sthānavijñapti)* reprezintă ideaţiile *(vijñapti)* locurilor *(saṃniveśa)*, ale lumii împărtăşite *(bhājanaloka)*. De asemenea, se spune despre acestea că

---

[60] Vezi Williams-Monier 1997:1133!

[61] *„sāpyaparicchinnālambanākārapravṛttatvād asaṃviditetyucyate/”*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 3ab, Chaterjee 1980:31.

[62] *„sāpyaparicchinnālambanākārapravṛttatvād asaṃviditetyucyate/”*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 3ab, Chaterjee 1980:31.

63 Adică acesteia, conştiinţei-depozit, nu i se impută nicio identitate categorială, nu este recunoscută ca fiind un „acela”, un obiect determinat.

[64] „*so'sminna idaṃ taditi pratisaṃvedanākāreṇāsaṃvidita ityatastadasaṃviditakopādītyucyate/”*
Sthiramati – *Triśṃikābhṣāya,* ad. 3, Chatterjee 1980:31.

sunt lipsite de conceptualizare datorită faptului că se manifestă *(pravṛttatva)* având un obiect *(ālambana)* şi un aspect *(ākāra)* nedelimitat *(aparicchinna)*."[65]

Această interpretare a termenilor *„asaṃvidita"* şi *„aparicchinna"* are cea mai mare relevanţă filosofică dintre toate interpretările pe care le-au avut aceşti termeni; chiar dacă ea apare doar la Sthiramati, autoritatea acestuia şi încărcătura filosofică a interpretării face cât se poate de verosimil ca aceasta să fie cea care surprinde sensul avut în vedere de primii autori Vijñānavāda.

Interpretarea lui *„aparicchinna"* ca „neîntrerupt"

O interpretare accidentală şi implauzibilă a termenului *„aparicchinna",* care, atunci când apare în contextele discuţiei despre obiectul conştiinţei-depozit, este în general tradus ca „ne-delimitat" este aceea de a-l considera ca însemnând „neîntrerupt", „continuu". Din punct de vedere lingvistic, interpretarea este relativ acceptabilă, deşi nu întrutotul, şi, în anumite contexte, este acceptabilă şi din punctul de vedere al doctrinei, termenul *„aparicchinna"* putându-se astfel referi la caracterul continuu, neîntrerupt, al experienţei care se arată sub forma unei serii lipsite de intermitenţe.

> „Ideaţia *(vijñapti)* având un aspect continuu *(aparicchinnākāra)* a lumii exterioare, a lumii împărtăşite, reprezintă ideaţia continuă, neîntreruptă, a seriei de factori împărtăşiţi ce constituie lumea ..."[66]
>
> „[«*Aparicchinna*» înseamnă că] nu este cazul că uneori este iar alteori nu este, ci întotdeauna este..."[67]

Este însă puţin probabil ca acesta să fie sensul intenţionat iniţial de autorii Vijñānavāda atunci când atribuiau predicatul *„aparicchinna"* obiectului *(ālambana)* şi aspectului *(ākāra)* conştiinţei-depozit. Principala obiecţie ar fi aceea că, dacă *„aparicchinna"* poate fi tradus prin „continuu", „neîntrerupt", acest lucru este cu desăvârşire imposibil în cazul termenului *„asaṃvidita",* care provine de la rădăcina *„vid"* – „a cunoaşte", însoţită de preverbul *„sam",* care înseamnă „împreună", „laolaltă", „în totalitate". Textele Vijñānavāda folosesc însă ambii termeni, o anumită preferinţă acordându-se chiar folosirii lui *„asaṃvidita",*

---

[65] *„tatpunarupādānam idatayā pratisaṃvedayitumaśakyamityato'saṃvidita ityucyate/ sthānavijñaptirbhājanalokasaṃniveśavijñaptiḥ/ sāpyaparicchinnālambanākārapravṛttatvād asaṃviditetyucyate/"*

Sthiramati – *Triśṃikābhṣāya*, ad. 3, Chatterjee 1980:31.

[66] *Yogācārabhūmi*, versiunea tibetană, zi4b3f, în Schmithausen 1987:391 vol. II, nota 637.

[67] Schmithausen 1987:389 vol. II, nota 634.

pentru a caracteriza obiectul şi aspectul conştiinţei-depozit. În plus, există multe pasaje care încearcă explicitarea acestor termeni şi care indică clar către o interpretare ce face referire la un aspect de incompletitudine, de nedelimitare, a acestui obiect şi nu către continuitatea, neîntreruperea sa. [68]

S-ar putea aduce şi o obiecţie de natură lingvistică acestei interpretări. Cuvântul *„aparicchinna”* constituie participiul trecut al rădăcinii *„chid”* – „a tăia”, „a desface”, „ a divide”, „a delimita”, „a despărţi”, „a separa”, însoţită de preverbul *„pari”* („de jur împrejur”) şi de particula negativă *„a”.* Dacă verbul *„chid”* poate, într-adevăr, să însemne „a întrerupe”, folosirea preverbului *„pari”* înaintea rădăcinii modifică sensul către „a delimita”, „a decupa”, „a defini”. Accepţiunea de „întrerupere” nu prea mai este compatibilă cu *„pari-chid”,* preferinţă acordându-se în mod clar celei de „delimitare” care, în plus, beneficiază şi de susţinerea argumentelor menţionate anterior.

[68] Vezi *Pañcaskandhakabhāṣya*, 182b5ff, Schmithausen, 1987:93,390!

II.6. Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* ca serie cauzală

II.6.1. Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* ca serie cauzală *(pratītyasamutpāda)*

Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* **ca serie a coproducerilor condiţionate** *(pratītyasamutpāda)*

Natura proprie a conştiinţei-depozit este aceea de a unifica într-un unic flux cauzal întreaga experienţă, fie ea sub o formă actuală, manifestată, de factori *(dharma)*, fie doar sub formă potenţială, de germeni *(bīja)*.[1]

„Această conştiinţă are atât caracteristici de efect *(kārya)*, cât şi de cauză *(kāraṇa)*; caracteristica sa proprie *(svalakṣaṇa)* este aceea de a strânge laolaltă *(saṃgraha)* aceste două caractere, aceea de a fi stabilită *(saṃniśraya)* în ele."[2]

„Astfel, caracteristica *(lakṣaṇa)* construcţiei non-existentului *(abhūtaparikalpa)* este faptul că există în calitate de cauză şi efect *(hetuphalabhāva)*."[3]

Conştiinţa-depozit nu reprezintă altceva decât o modalitate idealistă de a interpreta seria coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*.[4] Relaţia de cauzalitate universală pe care o afirmă seria coproducerilor condiţionate, considerată laolaltă cu elementele unite prin această relaţie, reprezintă totalitatea manifestării, reprezintă conştiinţa-depozit. Conştiinţa-depozit este totuna cu totalitatea manifestărilor, considerate sub aspectele lor condiţionate, aşa cum le înfăţişează seria coproducerilor condiţionate.

Aspectul dinamic al conştiinţei-depozit este unul de tip cauzal, aceasta nefiind nimic altceva decât un lanţ cauzal, o succesiune de cauze şi efecte. Considerată în acest sens larg, de manifestare la modul generic, fie în calitate de factori, fie în calitate de germeni, conştiinţa-depozit se prezintă sub forma unei succesiuni de elemente, fiecare dintre acestea fiind deopotrivă efectul unor elemente anterioare cât şi cauza unor elemente ulterioare.[5]

---

[1] Vezi Chatterjee 1931:206,209!

[2] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:97; Ganguly 1992:141.

[3] *„anena hetuphalabhāvenā 'bhūtaparikalpa iti lakṣaṇam/"*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.9 (I.10), Pandeya 1999:27.

[4] Conştiinţa-depozit ca şuvoi de factori momentani în Chatterjee 1999:92-93.

[5] Conştiinţa-depozit ca însumare a cauzei şi a efectului la Chatterjee 1999:88-89.

Deseori însă, textele Vijñānavāda preferă o altă accepţiune, mai restrânsă, a termenului „conştiinţa-depozit” *(ālayavijñāna)* şi anume pe aceea de totalitate a germenilor *(sarvabījaka)*, factorii actualizaţi neconstituind exact conştiinţa-depozit, ci, mai degrabă, un aspect particular, o transformare *(pariṇāma)* a acesteia. În acest sens restrâns, conştiinţa-depozit ar constitui totalitatea germenilor, totalitatea potenţialităţilor către manifestare.

Indiferent de accepţiunea în care este considerat termenul *„ālayavijñāna”,* adică fie ca totalitatea seriei cauzale, fie doar ca totalitatea potenţialităţilor, a germenilor manifestării, explicitarea fenomenalului prin apelul la acest concept implică o natură de serie cauzală, de succesiune cauzală, a registrului manifestării.

Relaţia de determinaţie reciprocă dintre germeni *(bīja)* **şi factori** *(dharma)*

În Vijñānavāda, succesiunea manifestărilor este explicată ca o succesiune a factorilor *(dharma)*, a manifestărilor actualizate, în alternanţă cu germenii *(bīja)*, cu manifestările în formă potenţială. Orice factor ia naştere ca efect al unui germene dar, în momentul dispariţiei sale, el întipăreşte, impregnează seria conştiinţei-depozit cu noi germeni şi, pornind de la aceşti noi germeni, ciclul manifestării se repetă.[6] Orice factor durează doar pentru un moment *(kṣaṇa)*, însă, în momentul dispariţiei sale, acesta întipăreşte la nivelul conştiinţei-depozit noi germeni care, atunci când condiţiile devin prielnice *(prāptakāla)*, vor da naştere unor alţi germeni. În felul acesta există o determinaţie mutuală, reciprocă *(anyonyavaśa)* între factorii actualizaţi şi potenţele lor (seria germenilor), între conştiinţele operaţionale şi obiectele lor (adică forma actualizată a manifestării), pe de o parte, şi conştiinţa-depozit (adică forma potenţială a manifestării), de celalată parte.

„«Datorită determinaţiei reciproce *(anyonyavaśa)*” – adică, aşa cum conştiinţa vizuală *(cakṣurvijñāna)* şi celelalte, prin propriile lor capacităţi *(svaśakti)*, alimentează cauza *(nimitta)*, care este capacitatea specială a transformării prezente a conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*, [tot astfel], această transformare reprezintă cauza conştiinţei vizuale şi a celorlalte.”[7]

---

[6] Pentru ciclul întipăriri karmice – factori – noi întipăriri karmice, vezi Paul 1981:301!

[7] *”anyonyavaśāditi tathā hi cakṣurādivijñānaṃ svaśaktiparipoṣe vartamānaṃ śaktiviśiṣṭasyālayavijñānapariṇānasya nimittam so 'pi ālayavijñānapariṇāmaḥ cakṣurādivijñānasya nimittam bhavati”*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 18, Chatterjee 1980:105-106.

„«Depozit» şi «locaţie» *(sthāna)* sunt sinonime *(paryaya)*. «Depozit *(ālaya)*» înseamnă fie că toţi factorii *(dharma)* există ca efecte *(kārya)*, sunt depozitaţi *(ālīyante)*, sunt stabiliţi *(upanibadhyante)* în aceasta, fie că aceasta este depozitată *(ālīyate)*, este stabilită *(upanibadhyate)* în toţi factorii[8], care există în calitate de cauze *(kāraṇa)*."[9]

„Este conştiinţa caracterizată de totalitatea germenilor deoarece ea se naşte şi este distrusă simultan *(sahotpādanirodha)* cu totalitatea germenilor. Conştiinţa-depozit şi conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)*, constituind condiţii reciproce *(anyonya-pratyaya)* sunt stabilite una într-alta *(parasparam ālīyante)*."[10]

Relaţia de determinaţie dintre factori *(dharma)*, pe de o parte, şi condiţii *(pratyaya)*, germeni *(bīja)*, pe de altă parte, are un caracter dublu, reciproc, şi prin aceasta ea conduce la o anumită relativizare a conceptelor de „cauză" *(hetu)* şi de „efect" *(phala, kriyā)*. Atribuirea unui statut de „cauză" germenilor şi a unui statut de „efect" factorilor are un nivel ridicat de convenţionalitate, iar aceasta deoarece orice germene constituie nu doar o cauză (în raport cu factorii ce vor lua naştere ulterior din el), ci, în egală măsură, un efect (în raport cu factorii din care el însuşi a luat naştere). Tot astfel, orice factor constituie atât un efect al germenilor ce i-au dat naştere cât şi o cauză în raport cu germenii pe care acesta îi va întipări la nivelul conştiinţei-depozit în momentul dispariţiei sale.

„5. Se spune că apariţia *(bhūmi)* lor, ea însăşi, constituie atât un efect *(kriyā)*, cât şi o cauză *(kāraka)*."[11]

„Datorită condiţiei de produs *(phalatva)* constituie efecte *(kriyā)*, datorită statutului de producător *(hetutva)* constituie cauze *(kāraka)*."[12]

„După cum s-a spus într-un verset *(gāthā)* din *Abhidharmasūtra*:

---

[8] Rădăcina verbală „*ā-lī*", de la care provine termenul „*ālaya*" (tradus prin „dpozit") are un sens mai larg în sanskrită decât are „depozit" în română. Ea înseamnă nu doar „a depozita", ci şi „a fixa", „a stabili", şi astfel afirmaţia cum că factorii sunt „depozitaţi" *(ālīyante)* în conştiinţa-depozit şi că aceasta este „depozitată" *(ālīyate)* în factori nu are, în sanskrită, rezonanţa uşor forţată pe care o are în română.

Pentru o analiză a celor trei moduri de a interpreta termenul „*ālaya*", vezi Ganguly 1984:7-12!

[9] *„ālayaḥ sthānamiti paryāyau/ atha vālīyante upanibadhyante 'smin sarvadharmāḥ kāryabhāvena/ tadvālīyate upanibadhyate kāraṇabhāvena sarvadharmeṣvityālayaḥ/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 2, Chatterjee 1980:30.

[10] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.2, Lamotte 1973:13.

[11] *„5...bhūmir yeṣām kriyāsau ca kārakaḥ saiva cocyate//"*

Asaṅga – *Yogācārabhūmi*, *Śrāvakabhūmi*, *Paramārtha-gāthā*, 5, Elder 2002:336.

[12] *„phalatvāt kriyā hetutvāt kāraka"*

Asaṅga – *Yogācārabhūmi*, *Śrāvakabhūmi*, comentariu la *Paramārtha-gāthā*, 5, Elder 2002:346.

«Toţi factorii *(dharma)* sunt stabiliţi *(ālīna)* în conştiinţă *(vijñāna)* şi, tot la fel, aceasta în ei. Întotdeauna ei există în calitate de efecte *(phala)* şi de cauze *(hetu)* reciproce *(anyo 'nya)*».”[13]

Parafrazând o formulare frecvent întâlnită în textele Vijñānavāda, conştiinţa-depozit (considerată sub aspectele sale de potenţialitate) reprezintă germenii întregii manifestări şi, prin aceasta, joacă un rol de cauză *(hetu)* în raport cu factorii, însă, deoarece factorii sunt aceia care „alimentează” *(pari-poṣa)*, care impregnează *(vāsanā)* seria conştiinţei-depozit cu noi germeni, ea constituie totodată un efect *(phala, kriyā)* al factorilor.

„Aşadar, deoarece, pe de o parte, conştiinţa-depozit constituie germenele şi suportul conştiinţelor operaţionale, şi deoarece, pe de altă parte, conştiinţele operaţionale alimentează [seria de] germeni a conştiinţei-depozit, întotdeauna acestea sunt, în mod reciproc, cauză şi efect.”[14]

Aspectul de potenţialitate către manifestare cauzală al conştiinţei-depozit

Vijñānavāda accentuează mult asupra faptului că la nivelul conştiinţei-depozit se găsesc toţi germenii manifestării *(sarvabījaka)*, atât cei ai apariţiilor tuturor ipostazelor sinelui individual, cât şi cei ai apariţiei obiectelor.

„Germenii *(bīja)* tuturor entităţilor *(bhūta)* interne *(ādhyātmika)* şi externe *(bāhya)* ... intră în componenţa seriei conştiinţei *(cittasantati)*.”[15]

„[Obiectele, fiinţele, egoul şi senzaţiile sale iau naştere] din conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, în dependenţă de cauze şi condiţii.”[16]

Deseori conştiinţa-depozit este considerată tocmai sub acest aspect de condiţie cauzală în raport cu factorii. Ba chiar, există şi o tendinţă de a folosi termenul „conştiinţa-depozit” în primul rând pentru acumulările de germeni, pentru potenţialităţile către manifestare, manifestarea însăşi fiind considerată doar ca un aspect particular al conştiinţei-depozit.[17] Această tendinţă ar putea fi

---

[13] *„yathoktamabhidharmasūtragāthāyām:*
sarvadharmā hi ālīnā vijñāne teṣu tattathā/
anyo 'nyaṃ phalabhāvena hetubhāvena sarvadā//
„ Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.9 (I.10), Pandeya 1999:28.

[14] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.27, Lamotte 1973:47-48.

[15] *„sarveṣāṃ ādhyātmika bāhyānāṃ bhūtānām ...cittasantatau bījāni sanniviṣṭāni/”*
Yogācārabhūmi, 52,15f. , apud. Schmithausen 1997:342, nota 442.

[16] *„...sahakāripratyayāpekṣādālayavijñānāt/”*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.3 (I.4), Pandeya 1999:15.

[17] Pentru aspectul de potenţialitate către manifestare al conştiinţei-depozit, vezi Verdu 1966:129!

justificată prin faptul că germenii constituie, chiar dacă nu tocmai o descoperire, totuşi un element teoretic pe care şcoala Vijñānavāda îl consacră. Astfel s-ar putea justifica accentul deosebit pus pe aspectul de potenţialitate al conştiinţei-depozit în multe din textele Vijñānavāda.

„«Mai întâi, i se atribuie un caracter propriu»: natura proprie a acestei conştiinţe constă dintr-o anumită capacitate *(śaktiviśeṣa)* de a produce factorii, capacitate obţinută în virtutea întipăririlor lăsate de factorii impuri. Pentru a explica această capacitate, autorul spune că această [conştiinţă] deţine capacitatea de a conţine toţi germenii... «A conţine germenii» înseamnă a conţine anumite capacităţi *(śaktiviśeṣa)*."[18]

Acest mod de a considera conştiinţa-depozit justifică faptul că *Madhyāntavibhāga*, text care ţine de şcoala Vijñānavāda şi care astfel are cunoştinţă de existenţa conştiinţei-depozit, nu menţionează niciodată termenul de *„ālaya-vijñāna"* însă discută despre această conştiinţă-depozit în alţi termeni, cum ar fi cel de „conştiinţă-condiţie" *(pratyayavijñāna)*.[19] Vasubandhu, în comentariul său la text, chiar identifică în mod explicit această „conştiinţă-condiţie" cu conştiinţa-depozit.

„Conştiinţa-depozit, deoarece reprezintă condiţia *(pratyaya)* celorlalte conştiinţe, reprezintă conştiinţa-condiţie *(pratyayavijñāna)*."[20]

Această potenţialitate către actualizarea factorilor pe care o deţine conştiinţa-depozit nu trebuie confundată cu potenţialitatea către manifestare a realităţii absolute. Conştiinţa-depozit are un caracter exclusiv fenomenal, ea nefiind nimic altceva decât seria, succesiunea apariţiilor factorilor. Se vorbeşte despre existenţa unei potenţialităţi în cadrul acestei serii nu într-un sens ontologic, adică de potenţialitate către a produce ceva de o natură distinctă, ci doar într-un sens ce ţine strict de nivelul fenomenal. Pur şi simplu, registrul fenomenal se prezintă ca o succesiune de germeni, factori, germeni ş.a.m.d., iar poziţia anterioară în cadrul acestei succesiuni fenomenale constituie sensul termenului „potenţialitate" *(śakti)*. Potenţialitatea conştiinţei-depozit nu are astfel un caracter metafizic.

Starea potenţială, de germeni, a conştiinţei-depozit nu este neapărat mai fundamentală decât starea sa actualizată, de factori. Actualitatea ca trăsătură a

[18] Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, ad. II.II.1, Lamotte 1934-1935:223-224.
[19] Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, I.9, Anacker 1998:426.
[20] *„ālayavijñānamanyeṣām vijñānānām pratyayatvātpratyayavijñānam/"* Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. I.9, Anacker 1998:426.

factorilor şi potenţialitatea ca trăsătură a germenilor au fost definite ca atare luându-se ca punct de reper ceea ce i se oferă în mod mai direct, mai „actual" facultăţilor cognitive ale fiinţei umane. Germenii sunt desemnaţi drept „potenţialităţi" doar deoarece sunt mai greu, în mai mică măsură direct accesibili capacităţilor cognitive ale fiinţelor umane. Consideraţi în sine, germenii şi factorii se succed şi se condiţionează reciproc, niciunul dintre aceştia nefiind mai fundamental decât celălalt.

Ei constituie reciproc potenţialitatea şi actualizarea celuilalt – potenţialitatea elementului ulterior şi actualizarea celui anterior. Chiar şi factorii ar putea fi priviţi ca potenţialităţi ale germenilor.

Motivul pentru care se acordă în mod preferenţial germenilor statutul de potenţialitate este acela că situaţia de referinţă, situaţia considerată ca având cel mai înalt grad de actualitate, este cea a apariţiilor factorilor.

II.6.2. Regularitatea tipologică a seriei cauzale

Conştiinţa-depozit ca succesiune cauzală regulată, ca inter-relaţionare a experienţei

Introducerea conceptului de „conştiinţă-depozit" face ca Vijñānavāda să rezolve şi o altă problemă cu care autorii Hīnayāna s-au confruntat în mod frecvent fără a reuşi să îi găsească o explicaţie satisfăcătoare.[21] În cadrul teoretic al doctrinei momentaneităţii, care considera că tot ceea ce există sunt apariţiile momentane ale factorilor, apariţii lipsite de persistenţă temporală, trebuia totodată să se dea seama de existenţa unei anumite regularităţi a succesiunii lor. Absenţa vreunui contact între factori punea probleme serioase în explicaţia acestei regularităţi a apariţiei lor. De asemenea, teoria momentaneităţii putea fi

[21] Jaini 1959:238,244 expune despre modul în care este explicată succesiunea factorilor pe parcursul seriei cauzale în şcolile Vaibhāṣika (prin apelul la conceptul de „*prāpti*" – „moment propice"), respectiv în Sautrāntika.

Pentru un studiu detaliat asupra modurilor în care şcolile Hīnayānei, în special Sautrāntika şi Sarvāstivāda, dau seama de continuitatea experienţei, precum şi asupra problemelor care apar în cadrul acestei discuţii, vezi Waldron 2003:70-80, 85-87! Waldron ajunge la concluzia că explicaţiile date de ambele şcoli au fost în bună măsură nesatisfăcătoare şi astfel a fost necesară introducerea conceptului de „conştiinţa-depozit" pentru o mai bună soluţionare a problemei.

cu greu reconciliată cu teoria retribuţiei karmice, conform căreia experienţa actuală a unei persoane este determinată de atitudinea sa pasională, volitivă, activă din trecut. Ea făcea inexplicabilă însăşi succesiunea etapelor căii ascetice, ba chiar orice demers, orice acţiune umană, de orice tip ar fi fost ele.[22] Dacă tot ceea ce există sunt factorii momentani, lipsiţi de vreun contact unul cu altul, existenţa vreunei legături, a vreunei relaţii de determinare între starea prezentă şi una ulterioară ei devine imposibilă şi astfel tot ceea ce presupune acest tip de relaţii este la rândul său imposibil.

Vijñānavāda rezolvă aceste probleme dezbătute în mod extensiv dar totodată neconcluziv în Abhidharma prin afirmarea unei anumite funcţii a conştiinţei-depozit.[23] Conştiinţa-depozit există nu doar sub forma succesiunii apariţiilor, a factorilor *(dharma)* izolaţi unul faţă de celălalt, ci totodată sub forma germenilor *(bīja)*, a întipăririlor *(vāsanā)* lăsate de orice factor în momentul dispariţiei sale. Deoarece aceste întipăriri lăsate de factorul precedent determină apariţia factorilor ulteriori, ele realizează legătura între factorii succesivi şi conferă o anumită regularitate succesiunii lor. [24]

Menţinerea tipologiei *(jāti)* manifestării de-a lungul seriei cauzale

Relaţia de cauzalitate dintre factori şi germeni conservă „specia", „felul" *(jāti)* acestora, în sensul că factorii de un anumit tip vor întipări în conştiinţa-depozit germeni tot de acel tip, iar aceştia, la rândul lor, vor produce factori de

[22] Waldron 2003:59-63 analizează modul în care continuitatea procesului de purificare, de eliberare, era explicată în Hīnayāna şi arată cum anumite probleme apărute în contextul explicitării acestei continuităţi au condus la introducerea conceptului de „conştiinţa-depozit" *(ālayavijñāna)* în filosofia budhistă. Modul în care conştiinţa-depozit face posibil demersul gradula de eliberare, prin asigurarea continuităţii rezultatelor acestui demers, studiat în Waldron 2003:142-146.

[23] Chatterjee chiar consideră că sistemul filosofic al Vijñānavādei, ce face apel la conştiinţa-depozit, nu ar fi altceva decât o „versiune îmbunătăţită" a sistemului Sautrāntika (Chatterjee 1999:19). O astfel de teză este susţinută şi de argumente de ordin istoric, mai precis, de faptul că Vasubandhu, ulterior convertirii sale la Mahāyāna, a fost adept al şcolii Sautrāntika.

[24] Pentru modul în care conceptul de „conştiinţa-depozit" *(ālayavijñāna)* ajută la explicitarea continuităţii factorilor momentani şi a legăturii dintre cauză şi efect în cadrul proceselor karmice, vezi Potter 1999:33!

Dinamica conştiinţei-depozit explicitată şi în articolul lui R. Waldron în Jones 2005:228-229.

acelaşi fel. Între germeni şi factori există o anumită relaţie de similaritate, ei sunt „de acelaşi tip” *(sabhāga)*, şi astfel există o anumită similaritate, o anumită continuitate între un anumit factor şi factorii ce vor fi produşi ulterior pe baza germenilor întipăriţi de acesta în conştiinţa-depozit.

Una dintre cele şase caracteristici ale germenilor la care se face în mod frecvent referire în textele Vijñānavāda este aceea că au capacitatea de a da naştere unui anumit efect, unui efect propriu, specific *(svaphalopārjita)*.[25] O altă trăsătură a lor este caracterul determinat *(viniyata)*, adică „germenii sunt determinaţi în mod individual *(pratiniyata)*; nu ia naştere orice din orice altceva, ci anumiţi factori iau naştere din anumiţi germeni, care le sunt caracteristici.”[26]

Prin aceasta se conservă „felul”, „specia”, tipul manifestărilor, trăsăturile, caracteristicile lor dobândind persistenţă, continuitate. Această situaţie face posibil demersul gradual de eliberare; deoarece tipologia factorilor se conservă dincolo de ocurenţa lor momentană, are sens cultivarea acelor factori care, în mod gradual, favorizează eliberarea. Continuitatea unui obiect necesită această continuitate a felului, a speciei *(jāti)* deoarece, pentru a se putea crea impresia unui „obiect” persistent, nu este suficientă succesiunea constantă, neîntreruptă, a unor manifestări, ci ele trebuie să şi păstreze constant, într-o anumită măsură, modul lor de apariţie.[27]

„Astfel, la cei dominaţi de pasiune şi de altele *(rāgādicarita)*, întipărirea de tipul pasiunii şi cele de alte tipuri *(rāgādivāsanā)* se naşte şi este anihilată în acelaşi moment cu pasiunea. Conştiinţa lor devine o cauză ce dă naştere tot unei astfel de pasiuni. Tot astfel, în cazul celor învăţaţi *(bahuśruta)*, întipărirea de tipul învăţăturii *(bahuśruta-vāsanā)*, ea însăşi, se naşte şi este anihilată în acelaşi moment cu actul mental al învăţăturii *(śrutamanasikāra)*. Conştiinţa lor devine o cauză ce dă naştere caracteristicilor descrise *(abhilāpanimitta)* [în învăţătură].”[28]

---

[25] Vezi Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.22, Lamotte 1973:41.

[26] Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, ad. II.II.6.1, Lamotte 1934-35:241.

[27] Ideea de „tipologie a manifestărilor conştiinţei-depozit” este foarte problematică, iar aceasta deoarece, pentru Vijñānavāda, transformările conştiinţei-depozit sunt absolut non-determinate, absolut lipsite de identitate categorială. Identitatea categorială reprezintă doar ceva supraimpus în mod arbitrar acestora de către conştiinţa mentală *(manovijñāna)*, ceva ce nu aparţine în mod natural conştiinţei-depozit şi dinamicii sale.

Pentru o discuţie mai amplă asupra problemei, vezi capitolul „II.9.4. Imixtiuni ale condiţiei alterate în registrul conştiinţei-depozit”!

[28] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.15, Lamotte 1973:33.

„...din [germenii] conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)* iau naştere conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)*, de acelaşi fel cu aceşti [germeni] *(tajjātīya)* şi care nu sunt încă născute *(anutpanna)* în prezent...”[29]

În acest mod Vijñānavāda reuşeşte să reconcilieze caracterul izolat, discret, lipsit de contact al tuturor entităţilor, cu apariţia lor în cadrul unei serii în care se păstrează o anumită similaritate. Faptul că orice apariţie este determinată de condiţiile sale specifice salvează apariţiile de la arbitraritate şi creează posibilitatea unei anumite regularităţi în seria apariţiilor.

Dinamica universului poate avea astfel regularitate, constanţă, chiar şi în absenţa unui subiect, a unui substrat al transformării. Budhismul substituie explicaţia dinamicii universale în termenii unui „sine” *(ātman)*, a unei „naturi proprii” *(svabhāva)* care ar constitui substratul stabil al transformărilor cu seria coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda),* identificată în şcoala Vijñānavāda cu conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*.

Elementul de stabilitate, de continuitate, introdus de conştiinţa-depozit la nivelul succesiunii factorilor

Chiar dacă natura conştiinţei-depozit nu transcende natura fiecăreia dintre manifestări, elementul de totalitate, de succesiune neîntreruptă, de relaţionare universală, îi conferă acesteia o anumită stabilitate ce transcende caracterul momentan al manifestărilor individuale.[30] În calitate de „şuvoi”, de serie, conştiinţa-depozit are durată *(āsthita)*, stabilitate *(dhruva)* şi, prin aceasta, la nivelul ei este posibilă existenţa unei relaţionări între factori absolut distincţi. Orice manifestare „parfumează” *(bhāvanā)*, întipăreşte la nivelul acestei conştiinţe-depozit anumiţi germeni care rămân în cadrul acestei serii, în cadrul acestui şuvoi, şi, în momentul maturizării lor, manifestă noi factori. Astfel că, prin faptul că întipăresc germeni şi astfel influenţează seria stabilă, durabilă a conştiinţei-depozit, factorii îşi depăşesc condiţia momentană, discretă, şi participă laolaltă la unitatea conştiinţei-depozit.

[29] *„...ālayavijñānāt pravartamānam anutpannasya tajjātīyasya pravṛttivijñānasyotpādakaṃ...”*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.9 (I.10), Pandeya 1999:28.

[30] Vezi King 1994:667 pentru caracterul totodată momentan şi stabil, continuu, al seriei coproducerilor condiţionate!

„«Stabilă» *(dhruva)*: entitatea care, asemenea susanului, formează o serie continuă şi stabilă poate fi întipărită."[31]

„... conştiinţa-depozit este stabilă prin natura sa: atâta timp cât contracarantul *(pratipakṣa)* său nu este născut, ea formează o serie continuă, care nu este niciodată întreruptă."[32]

„În timp ce formele *(rūpa)* şi conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)* încetează la un moment dat, conştiinţa-depozit, atâta timp cât contracarantul *(pratipakṣa)* său nu este născut, nu încetează niciodată. Deoarece le penetrează pe toate *(vyāpya)*, ea este atotcuprinzătoare *(sarvagrāhaka)*."[33]

Seria atotcuprinzătoare a conştiinţei-depozit este singura care poate fi întipărită, impregnată *(bhāvya)*, influenţată în vreun fel de factori. Existenţa momentană a factorilor face ca ei să nu poată avea vreun contact şi, implicit, vreo interacţiune între ei. Legătura între factori se realizează astfel doar prin intermediul seriei, pretutindeni prezente, a conştiinţei-depozit, care este singura în măsură să fie determinată de factori şi ulterior, pe baza acestei determinaţii, să determine ea însăşi apariţia altor factori. Prin această dublă funcţie, de a putea fi determinată şi de a determina, conştiinţa-depozit reuşeşte să realizeze o anumită legătură, o relaţionare între factori.

„... cu excepţia conştiinţei-depozit, nicio altă conştiinţă nu poate fi întipărită. Aşadar, doar ea şi nu alta este cea întipărită şi doar ea prezintă caracteristicile întipăririlor... conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)* nu pot fi în contact..."[34]

Pe baza acestui caracter de continuitate, de liant între factori succesivi, conştiinţa-depozit reuşeşte să explice şi diversele aspecte ale procesului retribuţiei karmice *(karmavipāka)*. Orice experienţă umană este produsă în mod condiţionat; condiţia ce determină producerea ei sunt reziduurile karmice lăsate de activitatea perturbată *(kleśa)* din trecut. Aceste reziduuri nu sunt altceva decât germenii ce intră în constituţia conştiinţa-depozit.[35] De asemenea, orice destin individual *(gati)* reprezintă un produs al întipăririlor karmice *(karmavāsanā)* de la nivelul conştiinţei-depozit.[36]

---

[31] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, II.II.6.2, Lamotte 1934-35:245.

[32] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.23, Lamotte 1973:41.

[33] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.21, Lamotte 1973:39.

[34] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, II.II.6.2, Lamotte 1934-35:242.

[35] Pentru conştiinţa-depozit ca unica conştiinţă capabilă de a purta germenii perturbaţiilor, vezi Waldron 2003:143-146!

[36] Vezi capitolul „II.8.2. Conştiinţa-depozit ca maturizare karmică neutră"!

„1. În primul rând, [conştiinţa-depozit] ca «proiecţie» *(ākṣepa)* reprezintă noile întipăriri *(vāsanā)* ce vor conduce la retribuţie. Fără această [conştiinţă-depozit în calitate de «proiecţie»] determinarea conştiinţei de către operatori *(saṃskārapratyaya vijñāna)* şi determinarea experienţei de către apropriaţie *(upādānapratyaya bhava)* ar fi fost imposibile.

2. [Conştiinţa-depozit] ca maturizare *(vipāka)* constă în maturizarea sub forma destinelor *(gati)*, datorată operatorilor *(saṃskāra)* şi existenţei *(bhava)*. În lipsa acestei [conştiinţe-depozit] nu ar fi existat germeni şi, în consecinţă, factorii ce ar fi trebuit să apară nu ar mai fi putut apărea."[37]

Aspectul ordonat, regulat, stabil al universului experimentat se datorează stabilităţii şi persistenţei conştiinţei-depozit. Prin faptul că întipăririle lor pesistă la nivelul seriei conştiinţei-depozit, manifestările îşi depăşesc condiţia momentană şi astfel seria manifestărilor dobândeşte o anumită continuitate.

Continuitatea, stabilitatea seriei cauzale, ca regularitate, stabilitate a succesiunii, şi nu ca persistenţă a unei anumite substanţe

Continuitatea şi stabilitatea conferite de conştiinţa-depozit manifestării nu constituie însă o continuitate sau o stabilitate substanţială, ci doar una ce constă într-o anumită regularitate a succesiunii.[38] Vijñānavāda insistă în mod frecvent asupra faptului că aspectul persistent şi stabil al conştiinţei-depozit nu trebuie interpretat ca datorându-se unei anumite substanţe „conştiinţa-depozit" care, datorită omniprezenţei şi existenţei sale stabile, dă naştere acestui aspect. Nu există nicio natură proprie *(svabhāva)*, niciun sine *(ātman)* al conştiinţei-depozit.

„Conştiinţa este lipsită de formă şi de substanţă."[39]

Conştiinţa-depozit nu este, sub aspectul conţinutului, sub aspectul sub-stanţialului, nimic mai mult decât factorii ce intră în componenţa sa. Deoarece toţi factorii sunt momentani, substanţa conştiinţei-depozit are, în egală măsură, o existenţă momentană. Chiar dacă există o anumită regularitate în succesiunea acestor conţinuturi momentane, totuşi nu poate fi găsită niciun fel de substanţă persistentă la nivelul ei.

---

[37] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.59, Lamotte 1973:81-82.

[38] Pentru diferenţa dintre regularitatea seriei cauzale şi uniformitatea realităţii ultime, vezi Chatterjee 1999:94.

Pentru caracterul momentan şi totuşi unitar al conştiinţei-depozit, vezi Larrabee 1981:7!

[39] *Ratnakuṭa*, 39, Chang 1998:226.

Textele Vijñānavāda insistă mult asupra distincţiei dintre conştiinţa-depozit şi un eventual sine *(ātman)*.[40]

„Eu nu am arătat această [conştiinţă-depozit] celor imaturi *(bāla)* pentru ca nu cumva ei să nu o imagineze *(pari-kḷp)* drept un sine *(ātman)*."[41]

Interpretarea conştiinţei-depozit – care are un statut fenomenal – drept un sine *(ātman)*, drept o natură proprie *(svabhāva)*, ar fi periclitat mult sistemul metafizic al budhismului Mahāyāna în genere prin faptul că ar fi introdus o entitate fenomenală ce totodată dispunea de existenţă autentică. Vacuitatea *(śūnyatā)* universală a fenomenelor, teză esenţială pentru Mahāyāna, ar fi fost compromisă. Din acest motiv caracterul stabil, persistent, al conştiinţei-depozit nu trebuie echivalat cu existenţa persistentă, stabilă a unei anumite entităţi, iar aceasta deoarece nu există nicio entitate care să constituie „conştiinţa-depozit" ca atare. Stabilitatea şi persistenţa pe care conştiinţa-depozit le introduce la nivelul manifestării constau doar dintr-o anumită regularitate a succesiunii, regularitate conferită de existenţa relaţiei cauzale între factori.

Distincţia dintre stabilitatea, continuitatea empirică, şi stabilitatea, persistenţa substanţială

Argumentul împotriva interpretării conştiinţei-depozit ca un sine, ca o substanţă persistentă, este acela că o astfel de entitate nu poate fi inferată din experienţa fenomenală, că explicaţia modului de a fi al fenomenelor nu conduce către postularea unei astfel de entităţi, nu necesită existenţa sa. Ba chiar, mai mult decât atât, o entitate de tipul sinelui, de tipul unei substanţe unice şi persistente, chiar dacă ar fi acceptată în mod ad-hoc, nu ar putea contribui cu nimic la explicaţia succesiunii şi a caracterului constant al seriei manifestărilor. O astfel de substanţă persistentă, neschimbată, stabilă, care prin însuşi statutul ei se opune transformării, nu ar putea fi întipărită, impregnată cu germeni *(bīja)*, nu ar putea fi influenţată în vreun fel de factori şi astfel nu ar putea realiza vreo legătură între ocurenţele succesive ale factorilor. Chiar dacă, din punct devedere ontologic, toţi factorii ar fi stabiliţi în aceasta, această substanţă nu ar putea

[40] Diferenţa dintre conştiinţa-depozit şi Sinele *(ātman)* filosofiei brahmane în Chatterjee 1999:96-100.

[41] *„bālāna eṣo mayi no prakāśi mā haiva ātmā parikalpayeyuḥ"*

Saṃdhinirmocana-sūtra, V. 7, apud. Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, Lamotte, I.4, 1973:14.

influenţa, nu ar putea determina în niciun fel seria, succesiunea apariţiilor factorilor. Factorii ar dobândi o anumită unitate ontologică prin faptul că ar fi stabiliţi în acest unic substrat, dar caracterul regulat, constant, stabil al succesiunii lor ar rămâne neexplicat.[42] De altfel, Vijñānavāda acceptă şi existenţa unui astfel de substrat şi anume realitatea ultimă, absolutul *(paramārtha, dharmadhātu)*, atâta doar că persistenţa, caracterul stabil al succesiunii manifestărilor nu prin acesta sunt explicate. Realitatea ultimă reuşeşte să dea seama de unitatea metafizică, ontologică, a factorilor însă această unitate nu este totuna cu unitatea fenomenală, cu inter-relaţionarea fenomenală.[43]

„Oponent: [Conştiinţa-depozit ca sine] este unică şi întotdeauna lipsită de transformare.

Răspuns: În cazul acesta, cum se mai poate stabili faptul că ea este de asemenea afectată de germenii întipăriţi la nivelul ei de conştiinţele [operaţionale] şi de altele... Aşa că o astfel de entitate nu poate fi acceptată drept substrat al lor. În plus, prin aceasta, ar fi contrazisă şi autoritatea scripturilor, care afirmă că toţi factorii sunt lipsiţi de sine."[44]

„Este cauză şi efect, naştere şi distrugere; aşadar, ea nu este «una», cum este Sinele *(ātman)*, şi nu este nici permanentă, cum este materia primordială *(pradhāna)*. [45] Ea este capabilă de a fi întipărită de către conştiinţele operaţionale *(pravṛtti vijñāna)*[46] şi totodată de a constitui cauza unor noi conştiinţe operaţionale."[47]

Succesiunea cauzală ca explicaţie atât pentru caracterul stabil, regulat, al experienţei, cât şi pentru condiţia non-substanţială a acesteia

Modul de a fi al conştiinţei-depozit se constituie într-o cale de mijloc între extrema permanenţei *(śāśvata)* şi cea nihilistă, a „distrugerii" *(uccheda)*,

[42] Vezi Shastri 1990:136-137 pentru explicitarea diferenţelor dintre conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, pe de o parte, şi „natura" *(prakṛti)* şcolii Sāṃkhya şi absolutul *(brahman)* şcolii Advaita Vedānta, pe de altă parte.

[43] Vezi Anacker 1998:155, nota 65, pentru o discuţie a acestei probleme, care este asimilată dificultăţii pe care Advaita Vedānta o întâmpină atunci când încearcă să fundamenteze – şi prin aceasta să relaţioneze – universul şi dinamica sa în Brahman, existenţa necesară şi imuabilă!

[44] Vasubandhu – *Karmasiddhiprakaraṇa*, 40, Anacker 1998:116-117.

[45] "Sinele" *(ātman)* la care se face referire aici este Brahman, principiul, absolutul din filosofia Advaita Vedānta iar „*pradhāna"* este materia primordială eternă din ssitemul Sāṃkhya, prin ale cărei transformări se produce întreaga manifestare.

[46] Termenul „conştiinţele operaţionale" *(pravṛtti vijñāna)* este folosit aici pentru a desemna manifestările, în genere.

[47] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:156.

care caracterizează modul de a fi al fiecăruia dintre factorii individuali. Existenţa conştiinţei-depozit conferă continuitate, succesiune regulată manifestării, însă fără a introduce vreo entitate persistentă. Funcţia ei este aceea pe care textele Mahāyānei, în general, o atribuie seriei coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, adică aceea de a reprezenta o cale de mijloc între non-existenţă şi existenţă stabilă. Seria coproducerilor condiţionate (în sistemul conceptual al Mahāyānei, în genere) sau conştiinţa-depozit (în sistemul conceptual al ramurii Vijñānavāda) reuşeau astfel să evite atât interpretarea substanţială a manifestărilor, cât şi o interpretare nihilistă sau una care, datorită unei aplicaţii stricte ale teoriei momentaneităţii *(kṣaṇikavāda)*, ar fi anulat orice fel de regularitate, de stabilitate la nivelul manifestării.

Termenul *„uccheda”,* care provine de la rădăcina *„ut-chid”* – „a distruge”, „a întrerupe”, „a anihila”, desemnează, în Mahāyāna timpurie, nihilismul absolut care susţine non-existenţa absolută a factorilor. Acelaşi termen, în contextul discuţiei despre conştiinţa-depozit ca o cale de mijloc extrema permanenţei *(śāśvata)* şi cea desemnată ca *„ucchedavāda”,* trimite la existenţa strict momentană a unui factor, existenţă căreia i-ar urma non-existenţa absolută. Modul de a fi al conştiinţei-depozit evită această interpretare strictă a momentaneităţii deoarece, prin germenii întipăriţi la nivelul conştiinţei-depozit, orice factor are o anumită continuitate în factorii care ulterior vor lua naştere din germenii întipăriţi de el.

Textele Vijñānavādei tratează uneori cele două accepţiuni ale termenului „*uccheda”* ca pe una singură şi chiar dacă o astfel de abordare nu este sub toate aspectele justificată, cel puţin într-un mare număr de contexte ea este admisibilă. Atât accepţiunea sa din Mahāyāna timpurie, cât şi cea din Vijñānavāda trimit la o anumită non-existenţă absolută care, în cazul şcolii Vijñānavāda, este întreruptă de un moment *(kṣaṇa)* de existenţă. Chiar şi aşa însă, regularitatea, stabilitatea manifestării sunt în totalitate respinse de ipoteza desemnată ca „*ucchedavāda”.* Atât non-existenţa absolută cât şi existenţa momentană căreia îi succede non-existenţa absolută, au ca implicaţie ontologică imposibilitatea regularităţii, continuităţii experienţei. Altfel spus, ambele interpretări ale termenului „*uccheda”*, atât cea din Mahāyāna timpurie, cât şi cea din Vijñānavāda, conduc la negarea, la „distrugerea” *(uccheda)* experienţei continue.

Atât conştiinţa-depozit, cât şi seria coproducerilor condiţionate reuşesc să evite negarea continuităţii experienţei, non-existenţa absolută a unei experienţe stabile, continue. Conştiinţa-depozit şi seria coproducerilor condiţionate dau seama atât de statutul ontologic condiţionat, fenomenal (dar distinct de non-existenţa absolută), momentan, al factorilor, cât şi de regularitatea, caracterul constant al modului lor de apariţie, care este explicitat pe baza capacităţii generatoare a germenilor *(bīja)*, respectiv a condiţiilor *(pratyaya)*. Acest mod de a explica apariţia factorilor, prin faptul că face apel la seria continuă a conştiinţei-depozit, respectiv a fluxului coproducerii condiţionate, dă seama de continuitatea, de regularitatea succesiunii lor.

„Deoarece efectele iau naştere, ea nu este impermanentă. Deoarece cauzele încetează, ea nu este permanentă. A nu fi nici impermanent nici permanent constituie principiul coproducerii condiţionate *(pratītyasamutpādanaya)*. Astfel că se afirmă că această conştiinţă se găseşte într-o continuă transformare, asemenea unui şuvoi."[48]

„19. Întipăririle *(vāsanā)* acţiunilor *(karma)* împreună cu întipăririle perceperii dualităţii *(grāha dvaya)* dau naştere altor maturizări *(vipāka)* [ale germenilor] atunci când maturizările *(vipāka)* anterioare *(pūrva)* încetează."[49]

„«Are loc epuizarea *(kṣīṇa)* maturizării *(vipāka)* anterioare» – prin aceasta este evitată extrema *(anta)* permanenţei *(śāśvata)*.

«O altă maturizare *(vipāka)* ia naştere» – astfel [este evitată] extrema nihilismului *(uccheda)*."[50]

La nivelul conştiinţei-depozit orice factor este momentan, evitându-se astfel susţinerea persistenţei, a substanţialităţii factorilor; însă, deoarece germenii întipăriţi de el rămân în seria conştiinţei-depozit şi ulterior dau naştere unui nou factor având o anumită relaţie cu cel anterior, extrema afirmării anihilării absolute a oricărui factor este deopotrivă evitată.

„[Conştiinţa-depozit] nu este nici permanentă şi nici discontinuă căci, după cum afirmă Vasubandhu, «aceasta evoluează asemenea unui şuvoi de apă» *(„tacca vartate śrotasaughavat")*[51]... Ideea de «permanenţă» *(śāśvata)* este eliminată prin cuvântul

[48] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Ganguly 1992:86.

[49] *„19. karmaṇo vāsanā grāhadvayavāsanayā saha/*
kṣīṇe pūrvavipāke'nyad vipākaṃ janayanti tat//"
Vasubandhu – *Triṃśikākārikā*, 19, Anacker 1998:423.

[50] *„kṣīṇe pūrvavipāka ityanena śāśvatāntaṃ pariharati/ anyadvipākaṃ janayantītyucchedāntam/"*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 19, Chatterjee 1980:108.

[51] Vasubandhu – *Triṃśikākārikā*, 4, Anacker 1998:422.

«evoluează» *(vartate)*; ideea de «anihilare» *(uccheda)* este eliminată de cuvântul «întotdeauna»[52]."[53]

II.6.3. Germenii *(bīja)* manifestării factorilor *(dharma)*

Germenii *(bīja)* ca manifestare în stare potenţială

Germenii constituie aspectul potenţial al manifestării, manifestarea considerată ca o „capacitate specială" *(śaktiviśeṣa)*, care, atunci când condiţiile devin prielnice, se poate actualiza, poate da naştere factorilor *(dharma)*.[54]

Ei împărtăşesc întrutotul statutul ontologic al manifestării, şi anume pe acela de realitate fenomenală. Caracteristicile germenilor sunt, în mare parte, aceleaşi cu cele ale manifestării, în genere.[55] *Mahāyānasaṃgraha* şi ulterior, probabil că sub influenţa acestui text, şi alte lucrări sintetizează şase caracteristici principale ale germenilor, care redau destul de bine statutul lor.

Întâi de toate, germenii sunt consideraţi a fi nişte entităţi momentane *(kṣaṇika)*, ce există sub forma unor serii continue, neîntrerupte *(sadā-anuprabaddha, saṃtānapravṛtta)*. [56]

„Ei sunt distruşi după un singur moment *(kṣaṇaniruddha)*, cele două tipuri de germeni fiind distruşi imediat după ce iau naştere *(janmāntaram nirudhyante)*."[57]

„Germenii formează serie continuă *(sadānuprabaddha)*."[58]

Germenii constituie elemente care, pe parcursul unei perioade îndelungate, îşi păstrează o aceeaşi natură, evoluează în serie continuă, neîntreruptă, până în momentul stadiului final al maturizării lor sau până când ia naştere contracarantul *(pratipakṣa)* lor. Momentaneitatea şi evoluţia în serie continuă

[52] Cuvântul „întotdeauna", despre care discută Hiuan-Tsang, nu există în versiunea sanskrită a lucrării *Triṃśikākārikā*. Însă probabil că acest cuvânt figurează în traducerea chineză a textului, pe care o comentează Hiuan-Tsang.

[53] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:156.

[54] Waldron 2003:33-36, 39-41 identifică originea conceptului de „germeni" *(bīja)* în aşa-numitele „înclinaţii", „tendinţe latente" *(anuśaya)* din Hīnayāna timpurie.

[55] Pentru un studiu asupra caracteristicilor germenilor, vezi Ganguly 1992:40-41!

[56] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.22, Lamotte 1973:40; Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:116-118.

[57] Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, ad. II.II.6. 1, Lamotte 1934-35:241.

[58] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:116-118.

dau seama atât de dinamica experienţei precum şi de menţinerea unui anumit caracter constant, a unei anumite stabilităţi în această dinamică.

„O entitate eternă nu poate fi germene deoarece ea nu s-ar putea transforma vreodată.”[59]

O altă caracteristică este aceea a coexistenţei lor simultane *(sahabhū)* cu efectele lor, cu factorii pe care îi manifestă. [60]

„... la nivelul unei anumite persoane, coexistă capacitatea *(śakti)* care dă naştere actualizării factorilor şi factorii actualizaţi.”[61]

Actualizarea germenilor necesită prezenţa anumitor condiţii şi, în acest sens, se susţine caracterul lor dependent de condiţii *(pratyayāpekṣa)*.

„Pentru a-şi actualiza capacitatea lor de a da naştere factorilor, germenii au nevoie de co-prezenţa condiţiilor.”[62]

Caracterul determinat al germenilor şi menţinerea tipologiei manifestării

În al patrulea rând, germenii au un caracter determinat *(viniyata)*, fiecare din ei producând un efect propriu *(svaphalāvāhaka, svaphalopārjita)*.[63]

„Fiecare germene dă naştere efectului care îi este propriu: germenii gândirii *(citta)* dau naştere gândirii, germenii formei *(rūpa)* dau naştere formei.”[64]

---

[59] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, II.II.6. 1, Lamotte 1934-35:241.

[60] Waldron 2003:135-139 remarcă faptul că ideea simultaneităţii dintre cauză şi efect este implicată şi de seria coproducerilor condiţionate, iar principala sa implicaţie ontologică este inter-relaţionarea strânsă dintre elementele ce constituie seria coproducerilor condiţionate. Faptul că germenii *(bīja)* sunt simultani cu efectele lor, factorii *(dharma)* indică legătura indisolubilă dintre ei; germenii şi factorii nu sunt atât entităţi distincte, cât aspecte diferite ale unui unic flux cauzal omogen. Dacă germenii şi factorii s-ar succede unii altora, ei ar fi putut fi consideraţi în mod individual şi astfel ar fi fost posibilă identificarea unei condiţii determinate de „factori” sau de „germeni”, ceea ce ar fi periclitat omogenitatea seriei conştiinţei. Simultaneitatea dintre germeni şi factori accentuează astfel relaţia de absolută interdependenţă ce există la nivelul manifestării fluxului cauzal.

[61] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:116-118.

[62] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:116-118.

[63] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:116-118; Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.22, Lamotte 1973:41.

[64] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:118.

Caracterul lor determinat *(viniyata)* se referă, printre altele, la o anumită determinaţie morală, la o anumită determinaţie a potenţialului lor karmic.

„Germenii posedă capacitatea de a da naştere fie unor factori benefici, fie unora malefici, fie unora non-definiţi.”[65]

Germenii întipăriţi la nivelul conştiinţei-depozit ca urmare a unor factori benefici constituie ei înşişi germeni benefici, care ulterior vor da naştere tot unor factori benefici şi astfel orice serie de germeni îşi conservă specia morală. Aceasta constituie una dintre condiţiile necesare pentru ca demersul gradual al eliberării să devină posibil. Realizările benefice, cultivarea factorilor benefici, chiar dacă aceşti factori au un caracter momentan, dau naştere unei serii de factori şi de germeni în care beneficitatea este menţinută şi poate fi accentuată în mod gradual, până la atingerea stadiului eliberării.

Această sinteză a celor şase caracteristici, în ciuda consacrării sale, nu este nici exhaustivă şi nici singura abordare posibilă a germenilor, însă redă într-un mod satisfăcător statutul lor.

Germenii *(bīja)* **ca potenţialităţi neactualizate către manifestarea multiplicităţii factorilor** *(dharma)*

Statutul de potenţialitate atribuit germenilor explică şi afirmaţia frecvent întâlnită în textele Vijñānavāda cum că la nivelul germenilor multiplicitatea nu este percepută, dar că ea devine manifestă la nivelul apariţiei factorilor.

„Cum poate întipărirea *(vāsanā)* care este lipsită de diversitate *(abhinna)*, care nu este variată *(acitra)*, să constituie cauza factorilor diverşi şi variaţi?

Este ca în cazul pânzei tratată cu diverse ingrediente: ea nu prezintă niciun fel de varietate dar, atunci când este băgată în vasul cu vopsea, atunci, pe această pânză apar diverse culori distincte, multiple, diferite. În acelaşi fel, conştiinţa-depozit în care s-au întipărit *(bhāvita)* multiple întipăriri *(nānāvāsanā)*, în momentul întipăririi, nu prezintă varietate, dar atunci când este introdusă în vasul cu vopsea, adică în momentul manifestării efectului, dă naştere unei multitudini nenumărate de factori *(apramāṇa nānādharma)*.”[66]

„În calitate de întipăriri, această [conştiinţă-depozit] nu prezintă distincţie, nu este diversificată.”[67]

---

[65] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:116-118.

[66] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.18, Lamotte 1973:36.

[67] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:82.

Ideea acestor pasaje este că multiplicitatea – care este considerată ca multiplicitate a apariţiilor factorilor, ca multiplicitate „actuală” – este absentă sau, mai exact, ne-actualizată la nivelul germenilor. Pentru înţelegerea accepţiunii termenului „multiplicitate” în aceste pasaje trebuie să se ia în considerare strict multiplicitatea manifestă, excluzându-se o interpretare care să acopere şi sensurile de multiplicitate potenţială, de potenţialitate a multiplicităţii. Germenii nu prezintă acest tip de multiplicitate nu datorită vreunei eventuale unităţi fundamentale a lor, a unei unităţi principiale, care i-ar apropia ca statut de realitatea ultimă, ci, pur şi simplu, multiplicitatea care totuşi este prezentă la nivelul germenilor este de un alt tip decât multiplicitatea manifestă, actuală, a factorilor. Trebuie evitată tentaţia de a postula caracterul monist, uniform, al germenilor, care i-ar putea apropia pe aceştia de realitatea ultimă, iar aceasta deoarece multiplicitatea care le este negată lor nu este multiplicitatea fenomenală, în genere, ci doar o specie particulară a ei şi anume multiplicitatea manifestă.

Condiţiile interne şi condiţiile externe ale actualizării germenilor

Germenii subzistă în formă neactualizată la nivelul seriei conştiinţei-depozit până la „momentul/ocazia maturizării” *(vipākāvasthā)*, până în momentul în care, fiind învăluiţi de condiţiile *(pratyaya)* adecvate, are loc actualizarea lor. Acest mod al actualizării germenilor are consecinţe importante pentru realizarea interacţiunii, unităţii experienţei. Dacă actualizarea ar fi depins doar de germeni, atunci experienţa ar fi avut forma unui număr de serii paralele de germeni – factori – germeni ş.a.m.d. Fiecare dintre aceste serii ar fi fost o serie închisă, izolată şi astfel aceste serii ar fi evoluat nu în interacţiune, ci în paralel. Această situaţie este însă evitată prin faptul că apariţia unui factor este determinată atât de prezenţa anumitor germeni specifici la nivelul conştiinţei-depozit, cât şi de actualizarea anumitor condiţii. În felul acesta, orice serie de germeni conlucrează cu alte serii de germeni – factori în vederea manifestării unor noi factori şi, în acest mod, universul dobândeşte interactivitate, unitate.

În terminologia textului *Mahāyānasaṃgraha*, producerea factorilor depinde atât de anumiţi „germeni interni” *(ādhyātmika)* – aceştia sunt germenii propriu-zişi, care alcătuiesc seria conştiinţei-depozit – cât şi de anumiţi germeni

externi *(bāhya)* – care sunt factorii actualizaţi ce constituie condiţiile *(pratyaya)* sau „momentul maturizării" *(vipākāvasthā)*. [68]

Germenii interni, adică germenii propriu-zişi, există sub formă de întipăriri, de impregnaţii *(vāsanā)*, sub formă potenţială *(śakti)*, sub forma seriei *(santāna)* neîntrerupte a conştiinţei-depozit. Actualizarea lor depinde însă de manifestarea (şi nu constantă, neîntreruptă) a factorilor ce constituie condiţiile lor specifice, a „germenilor externi" specifici. Altfel spus, conştiinţa-depozit este constituită întotdeauna, în mod neîntrerupt, din totalitatea germenilor, însă motivul pentru care actualizarea lor nu are loc simultan, ci în mod treptat, ordonat, este acela că actualizarea depinde totodată şi de constituirea sau non-constituirea germenilor deja actualizaţi (a „germenilor externi") sub forma condiţiilor *(pratyaya)* necesare actualizării.

„Germenii externi uneori nu sunt prezenţi. Însă nu se întâmplă la fel şi cu germenii interni. Dacă întipărirea ascultării [doctrinei] *(śrutādivāsanā)* nu ar exista, apariţia efectului său ar fi fost imposibilă."[69]

„Germenii interni sunt întipăririle tuturor factorilor, [întipăriri] conţinute la nivelul conştiinţei-depozit. Aceşti germeni există în mod constant, ca rezultat al întipăririi."[70]

În acord cu teoriile cauzalităţii din Abhidharma, Hiuan-Tsang consideră că germenii interni *(bīja)* reprezintă condiţia cauzală *(hetupratyaya)* necesară apariţiei efectului, pe când factorii actualizaţi ce constituie „momentul maturizării" *(vipākāvasthā)* reprezintă condiţia regentă/dominantă *(adhipatipratyaya)* necesară apariţiei efectului. Condiţia cauzală *(hetupratyaya)* este aceea care are întotdeauna capacitatea de a da naştere efectului, însă actualizarea acestei capacităţi depinde de ocurenţa condiţiei regente/dominante *(adhipatipratyaya)*.

„Germenii interni, fie că sunt primitivi, fie că sunt creaţi prin întipărire, trebuie să fie impregnaţi pentru a putea da naştere efectului.[71] Ei reprezintă condiţia cauzală *(hetupratyaya)* a efectului.

Germenii externi, uneori sunt impregnaţi, alteori nu.[72] Ei constituie factori actualizaţi şi nu doar «potenţialităţi» *(śakti)* sau «germeni» *(bīja)* în sensul exact al

---

[68] Vezi Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.22-24, Lamotte 1999:39-44; Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:119-120.

[69] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.25, Lamotte 1973:45.

[70] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.25, Lamotte 1973:45.

[71] „Impregnaţi" are aici sensul de însoţiţi de anumite alte condiţii.

[72] „Impregnaţi" are aici sensul de prezenţi, actualizaţi.

Termenul „impregnare" este folosit uneori pentru orice manifestare, la modul generic, şi nu doar pentru apariţia potenţialităţilor la nivelul conştiinţei-depozit.

cuvântului. Ei nu reprezintă condiţia cauzală, ci condiţia regentă/dominantă *(adhipati-pratyaya)* a efectului."[73]

Întipăririle componentelor existenţei *(bhavāṅgavāsanā)* **ca germeni ai experienţei universului**

Datorită legăturii strânse ce există între statutul germenilor şi cel al manifestării, există o similaritate ridicată între structura manifestării şi cea a registrului germenilor. Principalele categorii ale manifestării se vor regăsi şi la nivelul potenţialităţilor manifestării, adică la nivelul germenilor.

Principala clasificare a manifestării din Vijñānavāda este diviziunea experienţei în funcţie de cele opt ipostaze ale conştiinţei, şi anume conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, mintea *(manas)* şi conştiinţa mentală *(manovijñāna)* laolaltă cu cele cinci conştiinţe senzoriale. Acest mod de clasificare va fi consacrat şi pentru registrul germenilor care vor fi clasificaţi ca întipăriri ale componentelor existenţei *(bhavāṅgavāsanā)*, întipăriri ale perceperii egoului *(ātma-dṛṣṭivāsanā)* şi întipăriri ale conceptelor *(abhilāpavāsanā)*.[74]

Întipăririle componentelor existenţei *(bhavāṅgavāsanā)* sunt cele ce dau naştere experienţei ca totalitate, şi corespund experienţei universale, amorfe şi unitare a conştiinţei-depozit. Acestea produc experienţa lumii, a universului sau, într-o terminologie budhistă, „maturizarea celor trei planuri" *(traidhātukavipāka)*. De aceste întipăriri ţine destinul *(gati)* împărtăşit de o fiinţă umană, circumstanţele externe ale vieţii sale.

Ele sunt întipărite de actele fiinţelor, de activitatea conştiinţelor operaţionale *(pravṛtti vijñāna)* şi tocmai de aceea mai sunt denumite şi „germeni ale faptelor" *(karmabīja)* sau „întipăriri ale faptelor" *(karmavāsanā)*. De asemenea, aceşti germeni sunt principalii germeni implicaţi în activitatea de maturizare *(vipāka)* care este asociată conştiinţei-depozit.

„Întipăririle componentelor existenţei sunt acei germeni ce provin din acte *(karmabīja)* şi care dau naştere retribuţiei sub forma celor trei planuri *(traidhātuka vipāka)*."[75]

---

[73] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:119-120.

[74] Pentru un studiu asupra celor trei tipuri de întipăriri *(vāsanā)*, vezi Ganguly 1992:50-51! Vezi şi Waldron 2003:158-160!

[75] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:479-480.

Datorită caracterului universal al experienţei conştiinţei-depozit (sau al experienţei determinate de întipăririle componentelor existenţei), la acest nivel al experienţei, dualitatea, discriminarea *(grāhadvaya)* încă nu există, acestea apărând doar o dată cu discriminarea sine-celălalt *(sva-para)* produsă la nivelul minţii *(manas)* şi o dată cu multiplele forme ale discriminării conceptuale *(vikalpa, abhilāpa, nāman)*. Conştiinţa-depozit şi întipăririle componentei existenţei nu manifestă experienţa de tip discriminatoriu, ci întotdeauna experienţa lor are aspectul unei totalităţi amorfe, la nivelul căruia discriminările vor fi operate abia ulterior, sub determinaţia celorlalte tipuri de germeni.

„Versetul, prin expresia «întipăririle acţiunilor» *(karmavāsanā)* desemnează întipăririle componentelor existenţei *(bhavāṅgavāsanā)*; prin expresia «întipăririle percepţiilor duale» *(grāhadvayavāsanā)* desemnează celelalte două tipuri de întipăriri, adică ale perceperii egoului *(ātmagrāha)* şi ale numelui *(nāman)*."[76]

Întipăririle perceperii egoului *(ātmadṛṣṭivāsanā)* ca germeni ai individualităţii

Întipăririle perceperii egoului *(ātmadṛṣṭivāsanā)* sunt acelea ce produc experienţa egoului, a identităţii determinate, a experienţei ce constă în discriminarea între sine şi celălalt *(sva-para-viśeṣa)*.[77] Deseori acestea sunt denumite şi „întipăririle perceperii realităţii corpului" *(satkāyadṛṣṭivāsanā)*, raţiunea acestei denumiri găsindu-se în faptul că aceste întipăriri dau naştere conştiinţei unei identităţi determinate, a unei identităţi corporale.[78]

Ipostaza conştiinţei ce dă naştere acestui tip de experienţă este mintea *(manas)*, căreia Vijñānavāda îi asociază ataşamentul pasionat faţă de sinele determinat. Acest tip de întipărire este produs de experienţele pasionate, de perturbaţiile *(kleśa)* ce ţin de ataşamentul faţă de ego, ataşament produs la nivelul minţii. Totodată, noi experienţe de acest tip vor fi produse de întipăririle perceperii egoului.

---

[76] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:48.

[77] Textele Vijñānavādei expun aceste trei tipuri de întipăriri în ordine inversă, adică începând cu întipăririle conceptelor şi sfârşind cu cele ale componentelor existenţei.

[78] Waldron 2003:38-39 consideră că „întipăririle perceperii egoului" *(ātmadṛṣṭivāsanā)* nu ar fi altceva decât „tendinţele latente", „înclinaţiile" *(anuśaya)* către ataşamentul faţă de sinele individual din filosofia Hīnayāna.

„În al doilea rând, întipăririle perceperii egoului. Acestea reprezintă germenii întipăriţi de perturbaţii *(kleśa)* şi de ceilalţi [factori mentali] asociaţi lor. Ele dau naştere acelor reprezentări ale conştiinţei ce constau în diferenţierea dintre sine şi celălalt *(sva-para-viśeṣa)*. După cum se afirmă [în *Mahāyānasaṃgraha*]: «... deoarece acea reprezentare a conştiinţei ce constă din diferenţierea dintre sine şi celălalt ia naştere din germenii, din întipăririle perceperii sinelui *(ātmadṛṣṭivāsanābīja)*.»

De asemenea, ele sunt denumite şi «întipăririle perceperii realităţii corpului» *(satkāyadṛṣṭivāsanā)*. Aceasta deoarece reprezintă germenii perceperii [agregatelor] tranzitorii [ca sine]."[79]

Întipăririle perceperii egoului *(ātmadṛṣṭivāsanā)* şi ipostaza conştiinţei corespunzătoare lor, adică mintea *(manas)*, dau naştere unei experienţe caracterizate de dualitate, de discriminare între sine şi celălalt, şi astfel ele introduc la nivelul experienţei iluzia existenţei unor entităţi determinate, limitate (egoul, persoana – *ātman, pudgala*).

Întipăririle conceptelor *(abhilāpavāsanā)* **ca germeni ai sistemului categorial**

Întipăririle conceptelor *(abhilāpavāsanā)* corespund experienţei conştiinţei-mentale *(manovijñāna)*. Ea manifestă experienţa discriminatorie, determinată, însă, spre deosebire de experienţa sinelui determinat, care presupunea doar discriminarea dintre sine şi celălalt, acest tip de experienţă constă în discriminarea unei multitudini de obiecte determinate conceptual.[80] Constituirea experienţei sub forma unei multitudini de obiecte având o identitate proprie determinată, o identitate proprie ce se conformează unui anumit concept, este datorată acestui tip de întipăriri care, totodată sunt şi perpetuate, produse de experienţa obiectelor determinate conceptual.

Atribuirea unei identităţi proprii, experienţa unui obiect determinat, sunt provocate, conform metafizicii idealiste a şcolii Vijñānavāda, nu de existenţa vreunui astfel de „obiect", care ar fi perceput de conştiinţă, ci de prezenţa acestui tip de întipăriri la nivelul conştiinţei. Toate categoriile determinate ale experienţei, fie că se referă la caracteristici conceptualizate ce ţin de persoană

---

[79] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham1995:69.

[80] Waldron 2003:36-38 identifică urme ale concepţiei despre „întipăririle" discriminării categoriale *(prapañca)* în filosofia Hīnayāna; mai precis, este vorba despre aşa-numitele „tendinţe ale discriminării categoriale" *(prapañcānuśaya)*.

(ātman), de obiecte *(dharma)* sau de acţiuni *(kriyā)* sunt provocate de acest tip de întipăriri.

„«Întipăririle conceptelor» ţin de conceptele *(abhilāpa)* referitoare la sine *(ātman)*, obiecte *(dharma)* sau acţiuni *(kriyā)* şi sunt numeroase. Din acestea provin acele întipăriri speciale *(vāsanāviśeṣa)* referitoare la sine (ca om, zeu ş.a.m.d.), la obiecte (ca ochi, formă ş.a.m.d.) sau la activităţi (a merge, a veni ş.a.m.d.). Datorită acestor întipăriri, sinele, obiectele şi acţiunile se manifestă ...”[81]

„... de ce apare conştiinţa *(vijñāna)* ca având caracteristica formelor şi de ce se constituie ea sub forme omogene şi durabile, cum ar fi munţii ş.a.m.d.? Deoarece caracteristicile formelor sunt produse prin capacitatea germenilor *(bīja)* conceptelor.”[82]

„Cele dintâi întipăriri, [adică întipăririle conceptelor], constituie plasarea, la nivelul conştiinţei-depozit, a germenilor tuturor conceptelor şi caracteristicilor oricărui fenomen, începând cu forma şi terminând cu atotcunoaşterea. Pe scurt, acestea reprezintă condiţia cauzală a conştiinţei-mentale, care atribuie o natură conceptuală diverselor obiecte. Ele sunt denumite şi «întipăririle obiectelor manifestate» *(prapañca)* deoarece reprezintă germenii manifestării varietăţii obiectelor de către conştiinţa-mentală. De asemenea, [ele] sunt denumite şi «întipăririle desemnării» deoarece constituie germenii acelui aspect al conştiinţei-mentale care susţine că «ochiul este ochi» şi «forma este formă».”[83]

Faptul că sistemul categorial folosit de o anumită persoană este produs de anumiţi germeni ce există la nivelul conştiinţei sale, şi nu este determinat de un eventual obiect sau, cel puţin, nu este extras, sintetizat dintr-un anumit tip de experienţă conduce la o diminuare a valorii cognitive a acestui sistem de categorii. Faptul că toate categoriile folosite de gândirea umană nu sunt sintetizate dintr-o altă experienţă distinctă de ele şi că astfel ele nu au nicio funcţie reprezentaţională, ci sunt, pur şi simplu, produse de anumite tendinţe existente la nivelul conştiinţei, le transformă pe acestea în simple experienţe subiective, lipsite de valoare cognitivă. Vijñānavāda chiar incriminează mult categoriile gândirii, categorii care ontologizează, obiectivează în mod ilicit experienţe altminteri lipsite de substanţialitate, de obiectivitate. Obiectele determinate conceptual cu care operează gândirea umană nu aparţin şi altui plan de existenţă decât celui al individului; ele se limitează la a fi un anumit tip de experienţă subiectivă, lipsită de valenţele cognitive, reprezentaţionale, intenţionale, ce îi sunt asociate în mod obişnuit.

---

[81] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.58, Lamotte 1973:80.

[82] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:428.

[83] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:69.

Germenii experienţei împărtăşite *(sādhāraṇa)* **şi cei ai experienţei individuale** *(asādhāraṇa)*

Aceasta nu reprezintă singura clasificare a germenilor ce poate fi întâlnită în textele Vijñānavāda, însă este poate cea mai importantă din punct de vedere filosofic. Dat fiind faptul că, în esenţa lor, germenii reprezintă manifestarea la modul general (atâta doar că este considerată sub aspect potenţial şi nu ca actualitate), clasificările germenilor urmează tipurile de clasificare ale manifestării. De exemplu, clasificarea experienţei în experienţă comună, împărtăşită *(bhājanaloka)* şi experienţă personală *(ādhyātmika)* se regăseşte şi sub forma clasificării germenilor ca germeni comuni *(sādhāraṇa)* – ce reprezintă experienţa lumii împărtăşite sub formă potenţială – şi germeni non-comuni *(asādhāraṇa)* – ce reprezintă experienţa personală sub formă potenţială.

„Germenii comuni *(sādhāraṇa bīja)* sunt acei germeni ai conştiinţei-depozit care dau naştere lumii externe, obiectelor inanimate. Germenii non-comuni *(asādhāraṇa)* sunt aceia care dau naştere experienţei interne. Aceste două tipuri de germeni se mai numesc şi «germeni ce dau naştere obiectelor lipsite de sensibilitate» şi «germeni ce dau naştere obiectelor sensibile».”[84]

Originea germenilor

Durata temporală a seriei de germeni este, la fel ca şi în cazul manifestării în formă actualizată, lipsită de început *(anādi)*.

O problemă care pare să fi fost mult discutată în Vijñānavāda este aceea referitoare la originea germenilor[85]; textele sanskrite ale şcolii Vijñānavāda nu mai păstrează însă prea multe urme ale acestei discuţii care mai poate fi cunoscută doar din referinţele la ea găsite în diverse texte chinezeşti, în special în *Ch'eng-wei-shih-lun* a lui Hiuan-Tsang. Principalele poziţii la care face referire Hiuan-Tsang sunt: opinia lui Candrapāla, conform căruia toţi germenii există dintotdeauna *(anādikālika)*, în mod natural *(prakṛti)*, şi ei doar se extind, se accentuează, sunt alimentaţi *(vṛdh, utkṛṣ, puṣ)* prin întipărire *(bhāvanā)*, dar nu există germeni nou creaţi[86]. Sunt menţionate apoi opiniile lui Nanda şi

[84] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:72.

[85] Pentru un studiu asupra teoriilor despre originea germenilor, vezi Ganguly 1992:40!

[86] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:102.

Śrīsena, conform cărora toţi germenii ce există la un moment dat iau naştere prin întipărire, prin impregnare, şi nu în mod natural.[87] Chiar dacă iau naştere din factori şi din germeni preexistenţi, noii germeni reprezintă totuşi întotdeauna entităţi nou create prin întipărire. Ultima poziţie menţionată este aceea a lui Dharmapāla, care acceptă deopotrivă existenţa unor germeni naturali, primitivi *(prakṛtisiddha, prakṛtibhava)*, ce există dintotdeauna la nivelul seriei conştiinţei-depozit, cât şi existenţa unor germeni nou creaţi prin întipărire *(vāsanā, bhāvanā)*, ce îşi încep existenţa la un moment dat.[88]

Cel mai bun acord cu ansamblul sistemului metafizic al Mahāyānei îl realizează poziţia adoptată de Nanda şi de Śrīsena. Caracterul momentan *(kṣaṇika)* al germenilor nu poate fi reconciliat cu ideea existenţei lor naturale, a existenţei lor dintotdeauna, ci doar cu creaţia lor repetată în fiecare moment. De asemenea, nici considerarea conştiinţei-depozit ca o serie lipsită de substanţialitate proprie, lipsită de sine, nu poate fi reconciliată cu existenţa unor astfel de germeni care ar putea să constituie sinele, substanţa proprie persistentă, a conştiinţei-depozit. Cauzalitatea mutuală dintre conştiinţa-depozit şi factori ar deveni de asemenea problematică în cazul existenţei unor germeni ce nu iau naştere prin întipărire, ci există în mod natural. Însăşi ideea „extinderii", a „expansiunii" germenilor, susţinută de Candrapāla, constituie un compromis făcut propriilor sale poziţii, o acceptare – însă sub o altă titulatură – a posibilităţii apariţiei unor noi germeni prin întipărire, impregnare.

[87] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:105.
[88] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:105.

II.7. Dovezi pentru existenţa conştiinţei-depozit

II.7.1. Dovezi pentru existenţa conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*

În momentul apariţiei sale, conştiinţa-depozit introduce la nivelul sistemului categorial al budhismului, sistem categorial ce consta în primul rând din moştenirea categoriilor Abhidharmei, un element de trans-individualitate, de universalitate. Abhidharma era interesată în principal de analiza experienţei umane şi de aceea demersul său se oprea la dimensiunea individuală a experienţei. Existau însă un anumit număr de experienţe ce rămâneau neexplicate prin aplicarea sistemului categorial din Abhidharma. Introducerea conceptului de „conştiinţă-depozit" în Vijñānavāda reuşeşte să expliciteze o bună parte din aceste situaţii iar aceasta în principal datorită universalităţii şi continuităţii sale.

Deoarece conştiinţa-depozit reuşea să aibă acest rol explicativ, autorii Vijñānavāda au formulat, pe baza acelor situaţii problematice de care doar conştiinţa-depozit putea să dea seama, o serie de argumente în favoarea acceptării ei.[1] În general argumentele iau forma expunerii unei situaţii problematice, expunere ce este structurată pe baza sistemului categorial al Abhidharmei. În continuare, se arată că acest model de analiză şi de explicaţie nu este suficient şi, ca urmare, introducerea unui nou concept – şi prin aceasta a unei noi entităţi – având caracteristicile conştiinţei-depozit este justificată şi chiar se impune. Majoritatea textelor sistematizează aceste argumente sub forma unui set de opt dovezi[2]; există însă şi sistematizări sub forma a zece dovezi[3] sau, pur şi simplu, sistematizări ale acestor argumente care nu ţin cont de număr.[4] Formularea argumentelor ca un set de opt dovezi dobândeşte o oarecare clasicitate, fiind regăsită chiar şi în surse tibetane.[5]

---

[1] Waldron 2003:102-107 studiază argumentele pe care Yogācārabhūmi le aduce în favoarea existenţei conştiinţei-depozit. Ele încă nu sunt foarte bine elaborate, toate se vor regăsi, în forme mai clare, în textele clasice ale şcolii.

[2] Vezi *Abhidharmasamuccaya* şi *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, Tatia 1976:11-13!

[3] Vezi Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:169-220.

[4] Vezi Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, Lamotte 1973:49-80.

[5] Vezi Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparhan 1995:123-143.

Nu toate argumentele prezintă relevanţă filosofică pentru cineva din afara contextului ideologic al Abhidharmei, iar unele sunt chiar dificil de expus într-un alt cadru categorial decât cel de sorginte Abhidharma. Ceea ce este cu adevărat important din punct de vedere filosofic în aceste argumente este necesitatea introducerii unei categorii trans-individuale, a unei entităţi continue, universale chiar, cu ajutorul căreia ar putea fi explicată în mod satisfăcător experienţa. Experienţa obişnuită nu se limitează la nivelul individului sau la nivelul apariţiilor momentane, ci relevă şi existenţa unor relaţii de continuitate, de trans-individualitate.

În continuare vor fi prezentate cele mai importante şi mai relevante argumente aduse în favoarea existenţei conştiinţei-depozit; nu vor fi expuse toate argumentele şi, de asemenea, nici toate elaborările lor, care uneori necesită formularea întregii situaţii într-un foarte complicat cadru conceptual de factură Abhidharma.

În *Abhidharmasamuccaya* şi în comentariul său, *Abhidharmasamuccayabhāṣya* poate fi găsită sistematizarea argumentelor sub forma unui set de opt dovezi, sistematizare ce se bucură de o anumită clasicitate.

Necesitatea existenţei unui registru trans-individual la nivelul căruia să se delimiteze individul

Primul argument[6] arată că începerea unei noi existenţe umane, ca efect al condiţionărilor karmice anterioare acestei existenţe, nu poate fi explicată în absenţa conştiinţei-depozit. Germenii acestui act de apropriaţie a unei noi baze personale *(āśrayopadāna)* nu pot fi găsiţi la nivelul conştiinţelor operaţionale, care nu există anterior apropriaţiei şi astfel este nevoie de un element distinct de individualitatea încarnată, care să păstreze germenii existenţei personale şi care să poată da naştere reîncarnărilor succesive.

De asemenea, naşterea unei persoane, actul însuşi al apropriaţiei, este unul neutru *(avyākṛta)*, este doar maturizare *(vipāka)* a unor germeni, nu şi experienţă realizată prin intermediul conştiinţelor individuale care, în mod necesar, conferă conotaţii subiective, benefice *(kuśala)* sau non-benefice *(akuśala)*

[6] Sthiramati – *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, Griffiths 1999:130-131; Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:125-7.

conţinutului experienţei lor. Deoarece simplul act al apropriaţiei, al naşterii, nu este benefic sau non-benefic, el nu poate fi interpretat ca o experienţă a conştiinţelor operaţionale şi astfel devine justificată acceptarea conştiinţei-depozit.

Conştiinţele operaţionale funcţionează cu intermitenţe, pe când apropriaţia are un caracter continuu, neîntrerupt pe durata unei vieţi individuale şi astfel ea nu poate fi realizată de către acestea ci necesită un alt tip de conştiinţă pentru a fi explicată.

Aşadar, ideea de bază a primului argument este aceea că explicitarea existenţei personale după modelul Abhidharmei, adică pe baza celor şase conştiinţe operaţionale, nu poate da seama de însăşi producerea acestei existenţe personale, de apariţia ei sub determinaţia reziduurilor karmice din vieţile precedente.

Elementele pe baza cărora Abhidharma explicitează experienţa umană ţineau în mod strict de viaţa individuală, dispăreau odată cu moartea şi astfel ele nu puteau da seama de menţinerea continuităţii personale de-a lungul transmigraţiei.

Argumentul reapare şi în alte texte, chiar şi în cele care nu acordă o importanţă aparte demonstrării existenţei conştiinţei-depozit; majoritatea autorilor Vijñānavāda au fost conştienţi de faptul că doar conştiinţa-depozit poate da seama de continuitatea personală între două reîncarnări succesive, individualitatea umană limitată la componentele unei singure vieţi, nereuşind acest lucru.[7]

Câteva forme ale acestui argument pot fi întâlnite şi în *Ch'eng-wei-shih-lun* a lui Hiuan-Tsang. Cel de-al doilea argument al său[8] susţine că doar conştiinţa-depozit poate fi acea conştiinţă care maturizează *(vipākacitta)*, la nivelul căreia germenii întipăriţi de actele anterioare ating starea de actualitate şi reapar ca factori. Al treilea argument al lui Hiuan-Tsang precizează că doar conştiinţa-depozit poate fi responsabilă de maturizarea acestor germeni sub forma unui destin *(gati)* sau al naşterii *(yoni)*, nicio altă conştiinţă neputând da seama de acestea.[9] Cel de-al şaselea argument[10] este, de asemenea, legat de rolul

---

[7] Vezi Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 19, Chatterjee 1980:107-13; Sthiramati – *Pañcaskandhakavaibhāṣya*.

[8] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin1928:189-190.

[9] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928: 191.

[10] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:195.

conştiinţei în apariţia unei fiinţe. Argumentul susţine că doar conştiinţa-depozit poate fi existentă în momentul conceperii unei noi fiinţe şi în momentul morţii sale. Dacă continuitatea unei persoane se explică prin existenţa neîntreruptă a unei conştiinţe ce poartă mărcile individualităţii acesteia, această conştiinţă nu poate fi decât conştiinţa-depozit, iar aceasta deoarece cel puţin în momente cum ar fi moartea sau concepţia, doar ea mai poate exista, seriile celorlalte conştiinţe fiind întrerupte.

Demonstrarea posibilităţii ca mai multe tipuri de conştiinţă să funcţioneze simultan

Cel de-al doilea şi cel de-al treilea argument, în conformitate cu schema din *Abhidharmasamuccaya*, au mai degrabă forma respingerii unor eventuale obiecţii referitoare la posibilitatea ca două ipostaze ale conştiinţei să poată funcţiona în mod simultan. Existenţa conştiinţei-depozit, laolaltă cu ipostazele individuale ale conştiinţei, sau, mai exact, ca ipostază supraordonată lor, echivalează cu funcţionarea, în orice moment al unei experienţe umane, a cel puţin două tipuri de conştiinţă: conştiinţa-depozit şi măcar una dintre conştiinţele individuale. Textul preîntâmpină o eventuală obiecţie referitoare la posibilitatea funcţionării simultane a două tipuri de conştiinţă arătând că acest lucru se petrece, în mod unanim acceptat, în cazul funcţionării simultane a mai multor simţuri şi, corespunzător lor, a mai multor conştiinţe operaţionale. De asemenea funcţionarea concomitentă a mai multor ipostaze ale conştiinţei are loc şi în cazul funcţionării simultane a conştiinţei-mentale *(manovijñāna)* cu rol în conceptualizare şi a oricăreia dintre conştiinţele operaţionale cu rol în experienţa percepţiei.[11]

Tot ca o dovadă în favoarea posibilităţii funcţionării simultane a mai multor tipuri de conştiinţă se constituie şi cel de-al cincilea argument[12], care arată că în cazul oricărei activităţi trebuie acceptată existenţa a patru tipuri de ideaţie *(vijñapti)* şi, prin aceasta, existenţa a patru tipuri de conştiinţă.

[11] Sthiramati – *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, în Griffiths 1999:133-134; Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:127-8.

[12] Sthiramati – *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, Griffiths 1999:135-136; Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:130-1.

„De asemenea, pe scurt, acţiunea *(karma)* [presupune] patru tipuri [de ideaţie]: ideaţia lumii împărtăşite *(bhājana)*, ideaţia bazei corporale *(āśraya)*, ideaţia ce constă în [perceperea] egoului *(aham)* şi ideaţiile domeniilor senzoriale *(viṣaya)*."[13]

Necesitatea existenţei unui element de continuitate la nivelul experienţei

Foarte important din punct de vedere filosofic este cel de-al patrulea argument[14], care îşi are punctul de plecare într-o problemă mult discutată în mediile Abhidharma. Problema se referea la modalitatea în care se poate explica continuitatea experienţei în condiţiile în care toate entităţile sunt momentane şi lipsite de contact. Faptul că există o regularitate în succesiunea experienţei, în condiţiile în care orice experienţă, fiind momentană, este lipsită de contact atât cu cele anterioare ei cât şi cu cele ce îi vor urma, putea cu greu să fie explicat fără apelul la conştiinţa-depozit capabilă de a păstra, la nivelul ei, germenii depuşi de oricare dintre manifestări şi totodată capabilă ca, atunci când condiţiile devin prielnice, să maturizeze, să actualizeze aceşti germeni sub forma experienţei. Chiar dacă s-ar accepta existenţa unui contact între un factor şi cel ce îi succede în mod imediat – cum este cazul în şcoala Sautrāntika – tot ar rămâne neexplicate situaţiile cum ar fi aceea în care un factor îşi exercită influenţa nu asupra factorului imediat următor ci asupra unor altor factori, între ei existând un anumit interval de absenţă a acestei influenţe. Conştiinţa-depozit poate da seama cu uşurinţă de această situaţie prin aceea că momentul maturizării germenilor întipăriţi de un anumit factor nu este neapărat momentul imediat următor ci, în anumite cazuri, condiţiile necesare maturizării unor germeni putându-se actualiza doar după un anumit interval scurs de la depunerea lor la nivelul conştiinţei-depozit.

„Germinarea *(bījatva)* nu poate fi acceptată ca aparţinând acestor [conştiinţe operaţionale]. Nu poate fi acceptată deoarece o serie *(saṃtati)* [de germeni] întreruptă de mult timp [poate] ca după un timp îndelungat să se manifeste."[15]

---

[13] *„tathāhi samāsatas caturvidhaṃ karma/ bhājanavijñaptir āśrayavijñaptir aham iti vijñaptir viṣayavijñaptiś ceti/"*

Sthiramati – *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, Griffiths 1999:135.

[14] Sthiramati – *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, Griffiths 1999:134-135; Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:129-130.

[15] *„na ca teṣāṃ tathā bījatvaṃ yujyate/ dīrghakālasamucchinnāpi ca saṃtatiś cirena pravartate tasmād api na yujyate//"*

Rolul conştiinţei-depozit în menţinerea continuităţii experienţei a fost remarcat de majoritatea autorilor Vijñānavāda, iar necesitatea existenţei ei din astfel de raţiuni este deseori menţionată în textele şcolii.

„Unii autori, [cei din Mahāsāṃghika], o numesc «acumulare» iar alţii, [cei din Ārya-sāmmitīya], o numesc «cea nepieritoare”. Ea este aceea prin care un efect plăcut sau neplăcut este produs într-un moment din viitor. Dacă aceasta nu ar exista, cum s-ar putea ca, la nivelul unei serii personale, un factor mental care dispare înainte ca un altul să ia naştere să dea naştere la un efect? Fără îndoială că aceasta trebuie acceptată.”[16]

„[Şcoala Sautrāntika] nu reuşeşte să stabilească existenţa unei serii cauzale deoarece ei nu acceptă existenţa conştiinţei-depozit, care ar putea păstra germenii *(bīja)*.”[17]

Acest argument este totodată primul din seria celor zece aduse de Hiuan-Tsang, care discută în mod critic diversele încercări de a explica continuitatea factorilor în şcolile Hīnayāna, pentru ca apoi să arate că doar prin apelul la conştiinţa-depozit această continuitate poate primi o explicaţie satisfăcătoare.

Necesitatea existenţei unei conştiinţe care să fie subiect al apropriaţiei

Cel de-al şaselea argument face referire la conştiinţa-depozit ca subiect al apropriaţiei.[18] Acest argument este înrudit cu primul argument deoarece ambele susţin că pentru explicitarea vieţii individuale şi a mecanismelor sale este nevoie de un element de trans-individualitate. Argumentul arată că oricare dintre experienţele unei persoane este întotdeauna însoţită de experienţa persoanei înseşi *(kāyānubhāva)* şi, continuă argumentul, trebuie să existe o conştiinţă care să dea seama de această experienţă. Aceasta nu poate fi decât conştiinţa-depozit care, prin faptul că apropriază corpul, şi prin faptul că este prezentă la nivelul oricărei experienţe, este cea responsabilă de acea experienţă a persoanei, a corpului, care însoţeşte pe oricare dintre celelalte experienţe.[19]

Sthiramati – *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, în Griffiths 1999:134-135.

[16] Vasubandhu – *Karmasiddhiprakaraṇa*, 16-17, Anacker 1998:104-5.

[17] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:161.

[18] Sthiramati – *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, în Griffiths 1999:136; Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:131.

[19] Rolul conştiinţei-depozit în menţinerea continuităţii individualităţii umane de-a lungul transmigraţiei *(saṃsāra)*, precum şi rolul acesteia în procesul reîncarnării, studiate în Waldron 2003:140-141.

Cel de-al patrulea argument al lui Hiuan-Tsang specifică acelaşi lucru şi anume că doar conştiinţa-depozit poate fi aceea care apropriază *(upādātṛ)* corpul.[20] Iar cel de-al cincilea argument[21] continuă afirmând că experienţa vieţii manifestate prin căldura corpului nu poate fi decât conştiinţa-depozit. Viaţa corpului, în ansamblu, nu poate fi explicată prin nicio altă conştiinţă, toate celelalte ipostaze ale conştiinţei având funcţii determinate, specificate, la nivelul acestui ansamblu şi astfel ele ne reuşesc să dea seama de viaţă, ca un întreg.

Rolul conştiinţei-depozit în experienţa vieţii, în apropriaţie, poate fi exprimat şi sub forma unei foarte vechi teorii budhiste şi anume pe baza teoriei despre cele patru alimente, cele patru tipuri de hrană *(caturāhāra)* care alimentează, care menţin experienţa umană. Acestea sunt hrana biologică *(kavaḍīkāhāra)* – necesară pentru menţinerea experienţei corpului, hrana senzorială *(sparśāhāra)* – necesară pentru menţinerea experienţei senzoriale, hrana mentală, conceptuală *(manaḥsaṃcetanāhāra)* – de care depinde experienţa conceptualizată, şi hrana-conştiinţă *(vijñānāhāra)* – de care depinde experienţa individualităţii ca ansamblu.[22] Cel de-al optulea argument pe care Hiuan-Tsang îl aduce în favoarea existenţei conştiinţei-depozit[23] arată că această a patra condiţie a experienţei personale, care este totuna cu apropriaţia, nu poate fi îndeplinită decât de conştiinţa-depozit, ea singură putând constitui hrana-conştiinţă *(vijñānāhāra)*. [24]

Tot la fenomenul apropriaţiei face referinţă şi argumentul al optulea[25] care susţine că moartea nu poate constitui altceva decât încetarea acestei funcţii de apropriaţie deţinută de conştiinţa-depozit. Moartea, manifestată prin răcirea treptată a corpului, nu poate însemna părăsirea corpului de către conştiinţa mentală deoarece în nenumărate cazuri aceasta este prezentă pe parcursul experienţei morţii. Astfel că moartea nu poate fi explicată altfel decât ca o încetare graduală a activităţii apropriatoare *(upādāna)* a conştiinţei-depozit.

---

[20] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:193.

[21] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:194.

[22] Pentru o discuţie asupra celor patru tipuri de „hrană", de „aliment" *(āhāra)*, vezi Chaudhuri 1983:139-140!

[23] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:200-201.

[24] Vezi şi Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.37 şi Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.37, Lamotte 1973:59-60.

[25] Sthiramati – *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, Griffiths 1999:137; Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho,* Sparham 1995:132-3.

Conştiinţa-depozit ca element ce asigură continuitatea experienţei pe parcursul stării de atingere a încetării *(nirodhasamāpatti)*

Însă cel mai frecvent menţionat şi cel mai dezbătut argument referitor la necesitatea existenţei conştiinţei-depozit este cel de-al şaptelea argument, în ordinea în care acestea apar în *Abhidharmasamuccaya*, care arată că în starea de atingere a încetării *(nirodhasamāpatti)*, stare în care toate conştiinţele individuale şi-au încetat existenţa[26], doar conştiinţa-depozit mai poate subzista, doar conştiinţa-depozit mai poate menţine corpul ascetului în viaţă.[27] Atunci când starea de atingere a încetării se sfârşeşte, ascetul îşi reia identitatea sa personală iar acest lucru este posibil doar în cazul în care a existat ceva care a menţinut continuitatea persoanei sale chiar şi pe parcursul stării de atingere a încetării.

Argumentul este, conform unor autori, cel mai vechi argument pentru existenţa conştiinţei-depozit. Din punctul de vedere al istoriei doctrinei el ar putea constitui chiar punctul de tranziţie dintre analiza experienţei folosind structura categorială a Abhidharmei – care cunoaşte un moment de criză în momentul în care se pune problema explicitării stării de atingere a încetării – şi noul model de analiză al Vijñānavādei, care cuprinde şi conceptul de „conştiinţa-depozit".[28] Este dificil să se afirme cu certitudine dacă chiar aşa stau lucrurile, dacă într-adevăr conştiinţa-depozit a fost acceptată în mediile filosofice budhiste din raţiuni ce ţin de explicitarea stării de atingere a încetării însă, în mod cert, acest aspect explicativ al conştiinţei-depozit a fost remarcat încă din primele texte în care ea este menţionată.[29]

Argumentul afirmă că, deşi pe parcursul stării de atingere a încetării toate conştiinţele individuale şi-au încetat activitatea, totuşi germenii lor rămân

---

[26] Pasaje din literatura Hīnayānei care discută despre starea de atingere a încetării *(nirodhasamāpatti)*: *Saṃyutta-Nikāya*, XLI.6, XXXVI.11, în Warren 1995:383-384, *Viṣuddhi-magga*, XXIII în Warren 1995:384-390.

[27] Sthiramati – *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, Griffiths, 1999:136-137; Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:132; Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:204-214, cel de-al nouălea argument al său; *Yogācārabhūmi*, vol. I, cap. 6, *Samāhitā Bhūmi*.

[28] Waldron 2003:79-80 analizează modul în care cele două şcoli majore ale Abhidharmei, adică Sautrāntika şi Sarvāstivāda, au dat socoteală de menţinerea continuităţii conştiinţei pe parcursul stării de Nirodha-samāpatti.

[29] Schmithausen 1987:12,18 consideră că în contextul discuţiei despre menţinerea continuităţii individului pe parcursul unor stări ca Nirodha-samāpatti a apărut pentru întâia oară conceptul de „conştiinţa-depozit" *(ālayavijñāna)*.

prezenţi la nivelul conştiinţei depozit, care subzistă şi în acea stare şi păstrează, sub o formă potenţială, individualitatea persoanei practicante. Tocmai din acest motiv, starea de atingere a încetării nu reprezintă moartea individului, dispariţia sa totală. În momentul în care această stare încetează, germenii conştiinţelor individuale, depozitaţi la nivelul conştiinţei-depozit, se reactualizează şi astfel devine posibil ca persoana respectivă să îşi reia existenţa.

„Conştiinţele şi stările conştiinţei *(cittacaitasika)* ale aceluia care a atins starea de încetare *(nirodhasamāpanna)* sunt suspendate *(niruddha)*. [Atunci] cum de conştiinţa *(vijñāna)* nu părăseşte corpul *(kāya)*? Conştiinţa-depozit nu este anihilată *(uparata)* şi [ea] menţine germenii *(bīja)* conştiinţelor operaţionale la nivelul organelor *(indriya)* materiale *(rūpin)* aflate în repaos *(apariṇata)* a căror condiţie este astfel încât vor lua naştere [din nou] în viitor."[30]

Identificarea conştiinţei-depozit cu cea de-a treia etapă a seriei coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*

Pe lângă aceste opt argumente şi diversificările sau elaborările lor mai pot fi întâlnite şi altele, de importanţă filosofică mai redusă sau a căror elaborare necesită o bună stăpânire a sistemului categorial al Abhidharmei.

Mai important ar fi acel argument care susţine că cel de-al treilea membru *(aṅga)* al seriei coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)* – şi anume cel desemnat drept „conştiinţă" *(vijñāna)* – nu poate fi altceva decât conştiinţa-depozit.[31] Argumentul poate fi întâlnit şi în texte foarte vechi.[32]

---

[30] *„nirodhaṃ samāpannasya cittacaitasikā niruddhā bhavanti/ kathaṃ vijñānaṃ kāyād anapakrāntaṃ bhavati/ tasya hi rūpiṣv indriyeṣvapariṇateṣu pravṛttivijñānabījaparigṛhītam ālayavijñānam anuparataṃ bhavati āyatyāṃ tadutpattidharmatāyai/"*

Yogācārabhūmi, vol. I, cap. 6, *Samāhitā Bhūmi*, în Schmithausen, 1987:18.

[31] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:200-201, cel de-al şaptelea argument al său; Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.36 şi Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.36, Lamotte 1973:58-9.

Pentru modul în care conştiinţa *(vijñāna)* este tratată în canonul Hīnayāna, vezi *Milinda-pañha*, 62 în Warren 1995:182-183, *Majjhima-Nikāya*, 38 în Warren 1995:183-184, *Viṣuddhi-magga*, XVII în Warren 1995:184!

[32] *Yogācārabhūmi*, 230, 11-13, Schmithausen 1987:502, nota 1359; *Yogācārabhūmi*, 199,7 ff şi *Yogācārabhūmi*, varianta tibetană 'i 295a57, Schmithausen 1987:466, nota 1125.

„Prin stabilirea *(pratiṣṭhā)* în aceea care este conştiinţa ce maturizează *(vipākavijñāna)* se manifestă numele şi forma *(nāmarūpa)*."[33]

Seria coproducerilor condiţionate afirmă că din ignoranţă *(ajñāna)* se produc operatorii, formaţiunile karmice *(saṃskāra)*[34], din aceştia conştiinţa *(vijñāna)* iar din conştiinţă numele şi forma *(nāmarūpa)*.[35] Conform interpretărilor pe care şcolile Abhidharmei le dau seriei coproducerilor condiţionate, numele şi forma se referă la conştiinţa embrionară.[36] Numele *(nāman)* s-ar referi la cele patru agregate imateriale *(arūpiskandha)* – conştiinţa *(vijñāna)*, senzaţia *(vedanā)*, conceptul *(saṃjñā)* şi voliţia *(cetanā)*, iar forma *(rūpa)* ar fi constituită din materia embrionară propriu-zisă *(kalala)*. Agregatul „conştiinţă" *(vijñānaskandha)*, ce intră în componenţa numelui şi a formei este, conform interpretărilor Abhidharmei, fie conştiinţa mentală laolaltă cu potenţialitatea conştiinţelor operaţionale, fie toate aceste conştiinţe laolaltă.

Aşadar, conform acestor interpretări, conştiinţa mentală şi conştiinţele operaţionale sunt fie simultane, fie posterioare numelui şi formei, cel de-al patrulea membru al seriei coproducerilor condiţionate. În aceste condiţii ele nu mai pot constitui cel de-al treilea membru, şi anume „conştiinţa" *(vijñāna)*. Astfel că o altă ipostază a conştiinţei constituie acest al treilea membru din seria coproducerilor condiţionate iar autorii Vijñānavāda susţin că această ipostază nu este alta decât conştiinţa-depozit. Conştiinţa-depozit este acea conştiinţă care, datorită caracterului său universal, trans-individual, precede existenţa embrionară, reprezintă conştiinţa care determină orice nouă existenţă personală.

„Ceea ce este denumit «existenţă individuală" reprezintă totalitatea celor cinci agregate *(skandha)*, ce constă din cele patru agregate [imateriale], ce constituie numele *(nāman)* şi agregatul materiei corporale *(rūpa)*. Această existenţă individuală este fundamentată în Ālaya-[Vijñāna], este stabilită în Ālaya-[Vijñāna], apariţia ei neîntreruptă este determinată de Ālaya-[Vijñāna]."[37]

---

[33] *„tac ca vipākavijñānaṃ tad eva nāmarūpaṃ pratiṣhṭāya vartate..."* *Yogācārabhūmi*, 199,7 ff, Schmithausen 1987:466, nota 1125.

[34] Pentru o discuţie asupra operatorilor, a formaţiunilor karmice *(saṃskāra)*, în conformitate cu Hīnayāna, vezi *Viṣuddhi-magga*, XVII în Warren 1995:179-182!

[35] Pentru o analiză a primelor trei etape *(aṅga)* ale seriei coproducerilor condiţionate, vezi Waldron 2003:14! Pentru un studiu asupra rolului conştiinţei *(vijñāna)* în cadrul seriei coproducerilor condiţionate, vezi Waldron 2003:132!

[36] Pentru pasaje din literatura Hīnayāna ce discută asupra celei de-a patra etape din seria coproducerilor condiţionate *(nāmarūpa)*, vezi *Viṣuddhi-magga*, XVII, XVIII, XX în Warren 1995:184-186!

[37] *Pañcaskandhakabhāṣya*, 199b4f, Schmithausen 1987:505, vol. II, nota 1383.

Legătura dintre cel de-al treilea şi cel de-al patrulea membru al seriei coproducerilor condiţionate se realizează prin actul apropriaţiei *(upādāna)*, când conştiinţa-depozit îşi asumă rolul de „conştiinţă de legătură" *(pratisandhi-vijñāna)*. „Legătură" *(pratisandhi)* se referă nu la legătura dintre cele două etape *(aṅga)* ale seriei coproducerilor condiţionate ci la „relegarea" conştiinţei de o nouă bază individuală, de o nouă persoană, adică la o nouă naştere.[38]

Succesiunea conştiinţa-depozit – nume şi formă, adică condiţia embrionară ce urmează, la rândul ei, să se dezvolte în conştiinţele operaţionale a condus la o speculaţie frecvent menţionată în textele Vijñānavāda dar a cărei frecvenţă poate că nu este pe deplin justificată de încărcătura sa filosofică. Astfel, s-a observat că exista o dependenţă reciprocă, la nivelul seriei coproducerilor condiţionate, între conştiinţă şi nume şi formă *(nāmarūpa)*. În calitate de conştiinţă-depozit, conştiinţa este anterioară numelui şi formei, dar în calitate de conştiinţe operaţionale ea îi urmează.

„S-a observat că aşa cum numele şi forma *(nāmarūpa)* au drept condiţie *(pratyaya)* conştiinţa *(citta)*, tot astfel conştiinţa are drept condiţie numele şi forma."[39]

Un alt argument pentru existenţa conştiinţei-depozit care are o anumită importanţă filosofică, mai ales privit din perspectiva soteriologiei Mahāyāna este acela că procesul perturbării *(saṃkleśa)* şi cel al eliberării *(vyavadāna)* poate avea ca mediu de desfăşurare doar o conştiinţă ce înglobează întreaga persoană şi aceasta nu poate fi decât conştiinţa-depozit.[40]

---

[38] Pentru rolul conştiinţei în procesul reîncarnării şi în cadrul seriei coproducerilor condiţionate, vezi articolul lui Nobuyoshi Yamabe în Buswell 2003:175-176!

[39] *„tasya yathā vijñānapratyayaṃ nāmarūpaṃ tathaiva nāmarūpapratyayaṃ vijñānaṃ vyavalokayato..."*

Yogācārabhūmi, 230, 11-13, Schmithausen 1987:502.

[40] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:214-215; Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.57, Lamotte 1973:78-9.

Argumentul este discutat şi în Waldron 2003:156-157.

II.7.2. Conştiinţa-depozit în Hīnayāna

Conştiinţa-depozit şi caracterul universal al condiţiei ultime în Mahāyāna

Conştiinţa-depozit este în principal legată de ideea de universalitate, de totalitate a experienţei şi prin aceasta se explică absenţa ei din sistemele filosofice ale şcolilor Hīnayāna. Hīnayāna era interesată doar de experienţa individuală, de anihilarea suferinţei individuale, şi astfel un concept a cărui arie de acoperire este experienţa universală nu constituia un obiect de interes pentru autorii Hīnayāna.

În schimb, Mahāyāna nu se mai limitează la a considera doar experienţa individuală, ci o vede pe aceasta în relaţie cu o unică realitate ultimă, o vede ca pe o parte a universalului. Din acest motiv în Mahāyāna se pune atât problema absolutului, a realităţii ultime la nivelul căreia iau naştere toate manifestările, cât şi cea a totalităţii manifestării. Apariţia conceptului de „conştiinţa-depozit" *(ālayavijñāna)* este simultană cu apariţia conceptului de „minte" *(manas)*, în accepţiunea sa de instanţă ce creează conştiinţa egoului, conştiinţa individualităţii determinate. Individualitatea nu mai exista ca un dat, ci se constituia prin activitatea minţii *(manas)* la nivelul experienţei universale a conştiinţei-depozit.

În Mahāyāna eliberarea nu mai presupunea doar eliminarea suferinţei individuale prin anihilarea determinaţiilor personale, ci constituia realizarea condiţiei ultime, a condiţiei absolute. Prin aceasta, individul nu doar că îşi anihila personalitatea, dar se şi ridica la nivelul absolutului, al universalului. Din acest motiv, experienţa universală devenea un obiect de interes pentru autorii Mahāyāna, se cerea explicitată, iar conştiinţa-depozit a servit tocmai acestui scop. Se insistă în mod frecvent asupra faptului că eliberarea este realizată doar prin însuşirea condiţiei absolute, prin accederea la universalitate, la atot-cunoaştere etc.

„Este adevărat că Buddha a spus: «Eu afirm că nu se poate realiza încetarea *(anta)* durerii *(duḥkha)* dacă [chiar şi] un singur factor *(dharma)* nu este înţeles *(abhijñā)*, nu este cunoscut pe deplin *(parijñā)*.»"

(nāham ekadharmam apy anabhijñāyāparijñāya duḥkhasyāntakriyāṃ vadāmi)[41]

[41] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.10, citând *Kośavyākhyā*, pag. 4.10, Lamotte 1973:24.

„Un Śrāvaka nu este în situaţia de a cunoaşte tot ceea ce e de cunoscut *(sarvajñeya)*. Aceştia, chiar şi fără a li se fi predicat despre conştiinţa-depozit, îşi desăvârşesc *(prasidhyanti)* cunoaşterea *(jñāna)* [lor]; de aceea, nu li s-a predicat despre conştiinţa-depozit. Însă un Bodhisattva este în situaţia de a cunoaşte tot ceea ce e de cunoscut; de aceea lor li s-a predicat despre conştiinţa-depozit. Fără a o cunoaşte pe aceasta, ei nu ar fi fost capabili să ajungă *(adhigam)* la atotcunoaştere *(sarvajñajñāna)*."[42]

Idealul ascetic al Hīnayānei era Arhat-ul ce realiza disoluţia totală *(parinirvāṇa)* a personalităţii sale şi care, devenind vid, îşi anihila întreaga suferinţă. Acest ideal nu avea nimic de-a face cu experienţa la nivel universal şi, prin aceasta, în acest ideal nu era implicată în niciun fel conştiinţa-depozit. Idealul Mahāyānei este însă Bodhisattva care, o dată ce s-a eliberat de suferinţa individuală, rămâne totuşi la nivelul manifestării în vederea realizării eliberării universale, în vederea eliberării tuturor fiinţelor înlănţuite. Activitatea sa salvatoare presupune luarea în consideraţie a experienţei universale, ba chiar reprezintă o activitate ce are drept obiect acest nivel universal al experienţei, al suferinţei. Activitatea unui Bodhisattva, a cărui individualitate a fost anihilată, se explică tocmai prin situarea sa la nivelul universal al experienţei; un Bodhisattva nu abandonează experienţa conştiinţei-depozit ci, din contră, întreaga sa activitate trebuie explicată prin intermediul acesteia, ipostazele individuale ale conştiinţei fiind suprimate în cazul său.

„«Însă un Bodhisattva este în situaţia de a cunoaşte tot ceea ce e de cunoscut» ... ei sunt în situaţia de a cunoaşte totul. Altfel ei nu ar putea realiza scopurile celorlalţi *(parārtha)*. De ce? Deoarece, nefiind atotcunoscători, ei nu ar putea cunoaşte în mod adecvat dorinţele *(āśaya)* altora, dispoziţiile lor dobândite *(anuśaya)*... Însă toate acestea sunt căutate de către un Bodhisattva; de aceea lor li se predică despre conştiinţa-depozit."[43]

Pericolul unei interpretări eronate a conştiinţei-depozit, ca reprezetând substanţialitate

De asemenea, este frecvent amintit riscul ca *ālayavijñāna* să fie interpretată greşit de către adepţii Hīnayāna ca fiind un sine *(ātman)*, ca fiind o entitate substanţială, persistentă, ceea ce ar fi periclitat mult coerenţa propriului lor sistem filosofic.

[42] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.10, Lamotte 1973:24-6.
[43] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.10, Lamotte 1973:24-5.

Textele Vijñānavāda par să afirme existenţa unui risc sporit din partea adepţilor Hīnayāna, comparativ cu cei ai Mahāyānei, către o astfel de interpretare greşită a statutului conştiinţei-depozit, însă nu dau niciun fel de explicaţie pentru această remarcă; probabil că ea se datorează modului lor peiorativ în care se raportează la Hīnayāna.[44]

„... despre Ālaya... unii adepţi imaturi din linia Śrāvaka vor gândi: «Eu sunt aceea». O astfel de percepere a unui eu nu ar fi corectă. Totuşi, este necesar ca această [conştiinţă-depozit] să fie expusă în Mahāyāna deoarece un Bodhisattva nu ar putea obţine atotcunoaşterea fără ajutorul acestui element subtil..."[45]

Prefigurări ale conceptului de „conştiinţa-depozit" *(ālayavijñāna)* **în filosofia Hīnayāna**

Totuşi, textele Hīnayāna au simţit uneori nevoia de a trece dincolo de nivelul experienţei individuale sau de cel al experienţelor momentane şi astfel, chiar dacă nu într-un mod foarte bine definit şi, de asemenea, fără a deţine o importanţă deosebită în sistemele filosofice în cauză, unele şcoli ale Hīnayānei fac referire la un element trans-individual, continuu, universal chiar, care prefigurează conceptul de „conştiinţa-depozit" ce va apărea într-o formă matură doar în Vijñānavāda.[46] Textele Vijñānavādei menţionează, în general, patru contexte Hīnayāna în care se face apel la conştiinţa-depozit, bineînţeles sub alte denumiri.[47]

Astfel, în şcoala Mahāsāṃghika, se vorbeşte despre o „conştiinţă-rădăcină" *(mūlavijñāna)* care constituie suportul la nivelul căruia iau naştere toate celelalte ipostaze ale conştiinţei.

Şcoala Mahīśāsaka acceptă existenţa a trei tipuri de entităţi: entităţi momentane *(kṣaṇika)*, entităţi a căror durată de existenţă este aceea a unei vieţi

---

[44] Vezi *Saṃdhinirmocana-sūtra*, V.7, Lamotte 1935:187.; Vasubandhu – *Karmasiddhiprakaraṇa*, 37, Anacker 1998:114-5.

[45] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham1995:135.

[46] Verdu 1966:129 consideră că anumite folosiri ale cuvântului *„ālaya"* în canonul Sarvāstivāda indică faptul că autorii acestei şcoli acceptau deja existenţa unui „depozit" al întipăririlor karmice.

[47] Vezi Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.11 şi Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.11, Lamotte 1973:27-8; Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:134-5; Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:178-81.

a unei fiinţe *(janmika, ekajanmāvadhi)*, cum ar fi organele unei fiinţe, şi o a treia entitate a cărei durată se întinde pe tot parcursul manifestării *(āsaṃsārika, saṃsārakoṭiniṣṭha)*. Aceasta din urmă este o entitate continuă, neîntreruptă şi limitată doar de momentul atingerii stării de Vajropamasāmadhi, stare care, de altfel, pune capăt manifestării. Nu este dificil a se recunoaşte în aceste caracteristici caracteristicile conştiinţei-depozit, ale conştiinţei ce experimentează manifestarea universală.

Frecvent amintită este „conştiinţa – componentă a existenţei" *(bhavāṅgacitta)*, la care fac referire autorii şcolilor Sthaviravāda (Theravāda) şi care constituie conştiinţa ce experimentează întreaga experienţă, ce unifică întreaga existenţă a unui individ. La nivelul acestei conştiinţe ia naştere experienţa naşterii şi a morţii şi prin aceasta, ea aproximează într-o bună măsură conştiinţa-depozit în calitate de conştiinţă ce realizează apropriaţia *(upādāna)*. Chiar dacă în şcoala Sthaviravāda *Bhavāṅgacitta* nu pare să fie considerată întru-tocmai universală, totuşi postularea acestei forme continue a conştiinţei reprezintă un pas important pe care Hīnayāna îl făcea în a trece de la o reprezentare strict momentană, discretă, asupra factorilor la una care le atribuie acestora un element de continuitate, de unitate.[48]

Elementul de universalitate desemnat ca „*ālaya*" în canonul Tripiṭaka

Poate că cea mai semnificativă abordare universalistă a experienţei în textele Hīnayāna este una pe care autorii Vijñānavāda au descoperit-o chiar în canonul Hīnayānei, mai precis în *Aṅguttara-Nikāya*, II.[49]

„Fiinţele experimentează Ālaya *(ālayarata)*, se desfată în Ālaya *(ālayārāma)*, se bucură în Ālaya *(ālayasaṃmudita)*, se complac în Ālaya *(ālayābhirata)*. Pentru a distruge Ālaya, atunci când li se predică doctrina, ele doresc să o asculte..."[50]

[48] Pentru un studiu asupra noţiunii de „*bhavaṅga*", vezi Potter 1999:34-35!

[49] Wayman 1996:449-450 identifică chiar şi mai multe pasaje din canonul Hīnayāna care anticipează idealismul şcolii Vijñānavāda. El discută pe larg *Kālakārāmasūtta* din *Aṅguttara-Nikāya*, IV.

Pentru o analiză detaliată a conceptului de „*bhavaṅgacitta*", precum şi a modului în care autorii Theravāda rezolvau problemele legate de continuitatea experienţei prin apelul la acest concept, vezi Waldron 2003:81-85!

[50] *„ālayārāmā bhikkhave pajā ālayaratā ālayasa[m]uditā"*
Aṅguttara-Nikāya, II, apud. *Mahāyānasaṃgraha*, I.11, Lamotte 1973:26.
(Text pālī apud. Poussin 1928:180)

Acest fragment are o importanţă deosebită pentru istoria conceptului de *„ālayavijñāna”* în budhism, atât din pricina apariţiei sale într-un text foarte vechi, fiind poate cea mai veche menţiune a conceptului de *„ālaya”* în literatura budhistă, cât şi datorită sensului destul de elaborat din punct de vedere filosofic pe care termenul *„ālaya”* pare să îl poarte în acest fragment, sens care se apropie mult de accepţiunea pe care mai târziu o vor consacra filosofii şcolii Vijñānavāda. *„Ālaya”* pare să fie folosit ca un nume al manifestării, la modul generic, la modul universal; *„ālaya”* din acest context pare să aproximeze în bună măsură conceptul de „[conştiinţa] care deţine toţi germenii” *(sarvabījaka)* din Vijñānavāda. mai mult decât atât *„ālaya”* reprezintă nu doar experienţa universală, ci totodată obiectul ataşamentului fiinţelor, obiectul apropriat *(upādāna)*. Cele trei derivate ale rădăcinii *„ram”* (*„rata”, „ārāma”, „abhirata”*) presupun implicare personală, afectivă, şi nu doar experienţă neutră. Prin aceasta, Ālaya este corelată experienţei identităţii de sine, a identităţii determinate, a ataşamentului faţă de sine, funcţie pe care, de altfel, o deţine şi „conştiinţa-depozit”, aşa cum este ea înfăţişată în Vijñānavāda. Ālaya este totodată identificată cu condiţia înlănţuită, predicarea doctrinei budhiste vizând tocmai încetarea acesteia; acest aspect poate fi de asemenea regăsit în conceptul de *„ālayavijñāna”* al şcolii Vijñānavāda.[51]

Aşadar, universalitatea, conştiinţa-depozit, nu reprezintă atât elemente divergente în raport cu filosofia şcolilor Hīnayāna, cât, mai degrabă, elemente ce completează sistemele filosofice ale acestor şcoli, elemente care, chiar dacă nu au dobândit consacrarea în şcolile Hīnayānei, sunt totuşi uneori prefigurate în textele acestei şcoli. Absenţa conştiinţei-depozit sau a vreunui concept echivalent în textele Hīnayāna este mai degrabă datorată lipsei de interes a acestor autori pentru nivelul de existenţă corespunzător conştiinţei-depozit decât unei eventuale respingeri a acesteia din partea lor.

[51] King 1998:9 consideră că între prefigurările conceptului de *„ālayavijñāna”* din textele Hīnayānei şi conceptul de „conştiinţa-depozit” al filosofiei Vijñānavāda ar exista mai degrabă continuitate decât discontinuitate.

II.8. Conştiinţa-depozit ca maturizare karmică *(vipāka)* neutră

II.8.1. Caracterul pur al experienţei conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*

Nevoia de a menţine caracterul pur al absolutului şi al fluxului cauzal *(pratatyasamutpāda)*, **al conştiinţei-depozit** *(ālayavijñāna)*

Demersul filosofic al şcolii Vijñānavāda poate fi considerat ca o încercare de a da seama de existenţa accidentală a răului, a suferinţei, a condiţiei înlănţuite, laolaltă cu condiţia esenţial pură, beatifică, a realităţii ultime şi a fluxului cauzal manifestat de aceasta. Ceea ce autorii şcolii încearcă să facă este să salveze în cât mai mare măsură cu putinţă puritatea şi caracterul beatific al absolutului şi al fluxului cauzal manifestat de acesta, care păreau a fi afectate prin existenţa suferinţei. Modalitatea prin care se încearcă realizarea acestui lucru este transferarea condiţiei caracterizate de eroare, de înlănţuire şi de suferinţă într-un registru ontologic specific, care ulterior va fi dovedit în totalitate non-existent, va fi echivalat cu non-existenţa absolută. Datorită acestui statut al său de non-existenţă absolută, registrul alterat nu constituie o ameninţare reală la adresa purităţii a ceea ce există în mod real. În plus, puritatea realităţii este păstrată prin faptul că eroarea, înlănţuirea şi suferinţa constituie un registru separat de registrul realităţii, şi nu o imixtiune la nivelul realităţii.

Vijñānavāda consideră ca fiind realitate absolutul şi fluxul cauzal manifestat de acesta, care, în această şcoală, este interpretat în termeni idealişti, ca reprezentând conştiinţa universală, conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*. Existenţa unei separaţii ontologice între absolut şi condiţia înlănţuită caracterizată de suferinţă, situarea absolutului şi a condiţiei alterate în registre ontologice distincte nu reprezintă o noutate în filosofie. Vijñānavāda pune un accent deosebit asupra caracterului real al manifestării cauzale, al fluxului coproducerilor condiţionate, al conştiinţei, şi astfel autorii şcolii au avut ca sarcină şi apărarea caracterului pur, beatific, al registrului dependent în faţa ameninţărilor venite din partea registrului înlănţuit, caracterizat de suferinţă. Situaţia este mai rar întâlnită în filosofie; în general s-a pus problema menţinerii caracterului pur al absolutului, sub ameninţarea ce venea din partea existenţei suferinţei, a răului. Însă

Vijñānavāda a trebuit ca, pe lângă această sarcină, să încerce să apere şi caracterul pur al manifestării cauzale.

Excluderea experienţei individuale alterate din registrul conştiinţei-depozit

Pentru a justifica caracterul pur, neafectat de suferinţă şi de înlănţuire, al fluxului cauzal universal *(pratītyasamutpāda)* identificat cu conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, autorii Vijñānavāda pur şi simplu au exclus din acest registru al existenţei tot ceea ce înseamnă experienţa unei fiinţe individuale *(sattva)*, adică determinaţia, limitaţia, înlănţuirea, perturbaţia, suferinţa. Acestea nu sunt parte a fluxului cauzal universal, ci constituie un registru pur iluzoriu, absolut non-existent, care astfel nu afectează cu nimic caracterul pur al fluxului cauzal, al conştiinţei-depozit.

Vijñānavāda exclude din registrul conştiinţei-depozit tot ceea ce ţine de experienţa specifică existenţei individuale, adică tot ceea ce presupune conştiinţa egoului *(ātman)*, întregul sistem categorial care structurează experienţa sub forma unei multiplicităţi de obiecte având naturi proprii determinate. Toate experienţele ce decurg din acestea, adică ataşamentul faţă de sine, înlănţuirea, experienţele de tip pasional, perturbaţiile *(kleśa)*, experienţa plăcerii *(sukha)* şi a suferinţei *(duḥkha)* sunt, în egală măsură, excluse din sfera conştiinţei-depozit.

Experienţele de acest tip sunt atribuite de către autorii Vijñānavāda nu conştiinţei-depozit, ci celor şapte tipuri de conştiinţă individuală, adică minţii *(manas)* şi celor şase conştiinţe operaţionale (*pravṛttivijñāna* – cele cinci conştiinţe senzoriale şi conştiinţa mentală – *manovijñāna*). Experienţa acestora este considerată a fi de un alt tip întrucât implică eroarea considerării ideaţiilor lor specifice într-o manieră substanţială. Obiectul minţii, adică egoul, sinele individual, nu constituie doar o simplă experienţă, ci este înfăţişat ca o entitate substanţială; tot astfel, diferitele naturi proprii *(svabhāva)* imaginate la nivelul conştiinţei mentale nu apar ca simple fenomene, ca simplă manifestare, ci se înfăţişează ca entităţi autonome, existente prin sine. La nivelul acestui tip de experienţă, caracterizată deopotrivă de determinaţie cât şi de eroarea considerării sale ca având autonomie ontologică, se constituie înlănţuirea. În acest sens, experienţa conştiinţelor individuale este discutată în termeni de „obstrucţie" *(āvaraṇa)*. Experienţa sinelui *(ātman)* şi cea a obiectelor *(dharma)*

obstrucţionează perceperea, realizarea directă a ceea ce este constituie realitate şi împinge subiectul acestor experienţe într-o stare de înlănţuire.

Cele şapte forme ale activităţii conştiente individuale, cât şi experienţele lor specifice, iau naştere la nivelul conştiinţei-depozit, însă Vijñānavāda susţine că ele nu constituie elemente constitutive ale acesteia. O dată apărute, ele nu suplimentează cu nimic conţinutul conştiinţei-depozit şi nici nu aduc vreo transformare acestuia. Conform Vijñānavādei, conştiinţa-depozit, fluxul cauzal, constituie realitate, însă cele şapte tipuri de conştiinţe individuale şi experienţele lor specifice reprezintă iluzoriu, non-existenţă absolută. Ele nu ţin de realitate, de conştiinţa-depozit, şi astfel autorii şcolii se consideră îndreptăţiţi să afirme caracterul pur al conştiinţei-depozit. Deşi experienţa alterată ia naştere la nivelul conştiinţei-depozit, ea nu reprezintă ceva adăugat acesteia şi nici o transformare reală a sa, ci, în raport cu realitatea conştiinţei-depozit, condiţia indivduală alterată constituie non-realitate, non-existenţă absolută. Situaţia îşi poate găsi o analogie în apariţia unei iluzii la nivelul unui substrat real; prin apariţia iluziei substratul nu suferă nicio transformare, lui nu i se aduce nimic în plus, caracterul său nu este în niciun fel afectat prin aceasta. Iluzia nu ţine de acelaşi registru ontologic ca şi substratul real şi astfel apariţia sa nu influenţează în niciun mod substratul.

Astfel că, pentru a menţine puritatea conştiinţei-depozit, autorii Vijñānavāda îi asociază acesteia doar acele experienţe ce nu presupun în niciun fel ceea ce este specific individului, conştiinţelor individuale. Acestea din urmă nu reprezintă componente ale conştiinţei-depozit, ci doar un registru iluzoriu supraimpus acesteia.

Distincţia dintre cele două registre ale experienţei în Vijñānavāda timpurie

Distincţia dintre aceste două tipuri de manifestare – cea neutră, caracteristică fluxului cauzal amorf, conştiinţei-depozit, şi cea alterată, caracteristică conştiinţelor individuale, – apare încă din textele aparţinând perioadei incipiente a Vijñānavādei, chiar dacă nu în clasica formulare care afirmă „separaţia dintre natura dependentă şi natura concepută”. De exemplu, *Laṅkāvatāra-sūtra* distinge între „conştiinţa care manifestă” *(khyātivijñāna)* şi „conştiinţa care discriminează obiecte” *(vastuprativikalpavijñāna)*; această distincţie constituie doar o

prefigurare a distincţiei pe care Vijñānavāda clasică o va opera între forma pură a naturii proprii dependente *(śuddhaparatantrasvabhāva)* şi cea impură, cea afectată de conceptualizare, cea peste care se suprapune o natură proprie concepută *(parikalpitasvabhāva)*.

„Mahāmati, conştiinţa *(vijñāna)*, despre care se spune că ar consta dintr-un grup de opt tipuri, este de două feluri: conştiinţa care manifestă *(khyātivijñāna)* şi conştiinţa care discriminează obiecte *(vastuprativikalpavijñāna)*."[1]

„Conform lui Dharmapāla, este fals că toate conştiinţele discriminează. Cele care discriminează sunt cea de-a şasea şi cea de-a şaptea conştiinţă, care percep sinele *(ātman)* şi factorii *(dharma)*."[2]

Dacă este considerată sub aspect epistemic, fenomenologic, şi nu sub aspect ontologic, distincţia dintre simplul act al manifestării *(khyāti)*, la nivelul căruia orice determinaţie, orice delimitare, este absentă, şi manifestarea ca discriminare a unor obiecte determinate, poate fi echivalată cu distincţia pe care, mai târziu, logicienii Sautrāntika-Yogācāra o vor opera între percepţie *(pratyakṣa)*, ca simplă experienţă, lipsită de orice fel de determinaţie, şi inferenţă, cunoaştere ulterioară *(anumāna)*, ca experienţă de tip conceptual. Opoziţia dintre caracterul real *(sat)* al percepţiei şi cel iluzoriu *(māyā)* al inferenţei se poate aplica în egală măsură experienţei nedeterminate, respectiv experienţei la nivelul căreia au fost introduse determinaţii.

Dihotomia conştiinţă – stările determinate ale conştiinţei *(citta – caitta)*

Un procedeu prin care s-a încercat păstrarea purităţii desăvârşite a conştiinţei-depozit este acela ce constă în trasarea unei distincţii radicale între „conştiinţă" *(citta, vijñāna)* şi „stările conştiinţei" *(caitta, caitas)*.

La nivelul „conştiinţei" *(citta, vijñāna)* experienţa se arată, în mod strict, sub forma fluxului cauzal amorf, universal, lipsit de determinaţie. Nivelul conştiinţei *(citta, vijñāna)* constituie nivelul conştiinţei-depozit, iar experienţa, la acest nivel, este, pur şi simplu, totalitatea nedefinită la nivelul căreia nu au fost operate niciun fel de discriminări. Nu este vorba atât despre o totalitate a unor obiecte definite cât, mai degrabă, despre o totalitate nedefinită la nivelul căreia

[1] *„dvividhaṃ mahāmate vijñānaṃ saṃkṣepeṇa aṣṭalakṣaṇoktaṃ khyātivijñānaṃ vastuprativikalpavijñānaṃ ca/"*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:37.
[2] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun,* Poussin 1929:518, Ganguly, 1992:120.

doar printr-un act ulterior de definire, de determinare, ia naştere multiplicitatea obiectelor. Deşi se afirmă uneori că obiectul conştiinţei-depozit este multiplicitatea fiinţelor *(sattva)* şi a obiectelor *(artha)*, această afirmaţie nu presupune existenţa individualizată a acestora la nivelul conştiinţei-depozit. Experienţa conştiinţei-depozit nu presupune nici un obiect definit *(paricchinna)*, nici o natură proprie determinată *(svabhāva)*.

„Sensul este acela că conştiinţa-depozit nu are capacitatea de a distinge în mod clar şi de a naştere ulterior unei certitudini [discriminatorii] despre obiecte. Nu se poate afirma [despre conştiinţa-depozit] că, atunci când există un anumit suport obiectiv, ea îl subsumează într-o anumită categorie."[3]

Fiind absolut lipsită de determinaţie şi reprezentând o totalitate amorfă, nedeterminată, experienţa „conştiinţei" este lipsită de perturbaţie, de înlănţuire, de suferinţă şi, în genere, de orice tip de alteraţie.

Stările conştiinţei (*caitta* – literal, „ceea ce ţine de conştiinţă") reprezintă acele determinaţii, delimitaţii, pe care individul uman le supraimpune conştiinţei. În calitate de *„citta"* experienţa are un caracter general, universal, holist; în calitate de *„caitta",* experienţa este constituită dintr-o multitudine de obiecte determinate, de obiecte particularizate.

Dacă nivelul conştiinţei reprezintă simplul act nedeterminat al manifestării, la nivelul stărilor conştiinţei, manifestarea se arată sub forme determinate categorial, sub forma unei multiplicităţi determinate. Mai exact, nivelul „stărilor conştiinţei" *(caitta)* reprezintă experienţa aşa cum se arată ea indivizilor umani.

„I.8. [Simpla] percepere *(dṛṣṭi)* a unui obiect *(artha)* reprezintă conştiinţa [sa] *(vijñāna)*, iar [perceperea] lui într-un mod specific *(viśeṣa)* reprezintă stările conştiinţei *(caitas)*.

[Bhāṣya:] Aici, simpla *(mātra)* percepţie a unui obiect reprezintă «conştiinţa»; perceperea particularităţilor *(viśeṣa)* obiectului, cum ar fi senzaţia *(vedanā)* [asociată lui] şi celelalte, reprezintă «stările conştiinţei» *(caitas)*."[4]

„Se spune: «Aici, simpla percepţie a unui obiect reprezintă „conştiinţa"». Cuvântul «simpla» *(mātra)* are ca sens *(artha)* excluderea particularităţilor *(viśeṣa)*. Sensul

[3] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:57.

[4] *„I.8. tatrā 'rthadṛṣṭivijñānaṃ tadviśeṣe tu caitasāḥ/*

[Bhāṣya:] tatrā 'rthamātre dṛṣṭivijñānam/ arthaviśeṣe dṛṣṭiścaitasā vedanādayaḥ/"

Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, I.9, Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. I.9, Anacker 1998:426.

este că prin aceasta particularităţile *(viśeṣa)* nu sunt percepute *(gṛhīta)*, că doar simpla natură *(svarūpa)* a obiectului *(vastu)* este percepută *(upalabdhi)*.

Se spune: «Perceperea particularităţilor obiectului, cum ar fi senzaţia [asociată lui] şi celelalte, reprezintă „stările conştiinţei"» ... Caracteristicile convenţionale *(vyavahāralakṣaṇa)* ca «femeie», «bărbat» ş.a.m.d. reprezintă particularităţile obiectului *(arthaviśeṣa)*. Perceperea *(grahaṇa)* acestora constituie conceptul *(saṃjñā)*."[5]

„Prin «conştiinţa» *(citta)* obiectului *(ālambana)* se percepe *(grah)* doar caracterul general; prin «stările conştiinţei» *(caitta)* asociate obiectului se percep şi caracteristicile sale particulare..."[6]

„Obiectele conştiinţei mentale ...nu constituie şi obiecte ale conştiinţei-depozit. Aceasta deoarece ele apar ca obiecte doar după ce au fost produse de către conştiinţa-depozit şi deoarece procesul de numire, [adică de subsumare categorială], prin care sunt reprezentate construcţiile mentale este absent la nivelul conştiinţei-depozit."[7]

Stările determinate ale conştiinţei *(caitta)*

Experienţa categoriilor, a obiectelor definite, a naturilor proprii individuale, este proprie doar conştiinţelor individuale, nu şi conştiinţei-depozit.

„Acele obiecte ...care constituie obiecte ale celei de-a şasea conştiinţe, [adică conştiinţa mentală], nu reprezintă totodată şi obiecte ale conştiinţei-depozit deoarece celei de-a şasea [conştiinţe] îi corespund obiecte abstracte, pe când conştiinţa-depozit este lipsită de perceperea construcţiilor *(citrikāra)*."[8]

„I.26. În ceea ce le priveşte pe celelalte [conştiinţe], conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)* sunt de tipul experienţei *(aupabhogika)*..."[9]

„«Sunt de tipul experienţei» – cele şase conştiinţe operaţionale experimentează. Ele iau naştere datorită condiţiilor deoarece obiectele lor *(ālambanaviṣaya)* sunt unele delimitate *(paricchinna)*."[10]

Atribuirea oricărui tip de calificativ experienţei constituie „stare a conştiinţei" *(caitas, caitta)* şi este doar un produs al conştiinţelor individuale, nu şi

---

[5] *„tatrārthamātre dṛṣṭivijñānamiti/ mātraśabdo viśeṣanirāsārthaḥ/ tenāgṛhītaviśeṣā vastusvarūpamātropalabdhirityarthaḥ/ arthaviśeṣe dṛṣṭiścaitasā vedanādaya iti/...strīpuruṣādivyavahāralakṣaṇo yo 'rthaviśeṣastadgrahaṇam saṃjñā/"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.9 (cf. cu Pandeya; I.8 cf. cu Anacker), Pandeya 1999:26.

[6] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:296.

[7] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:58.

[8] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:58.

[9] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.26, Lamotte 1973:46.

[10] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.26, Lamotte 1973:46.

al conştiinţei-depozit. Astfel că diferitele tipuri de senzaţii *(vedanā)*, de concepte *(saṃjñā)*, de acte mentale *(manaskāra)* şi orice altă determinaţie pe care psihologia budhistă sau simţul comun o descoperă la nivelul experienţei umane ţin doar de acest registru al „stărilor conştiinţei” *(caitta, caitas)*.

„I.9. Stările conştiinţei *(caitas)*[11] reprezintă experimentare *(upabhoga)*, discriminare *(pariccheda)* şi impulsionare *(preraka)*.”[12]

„De aceea, *Yogaśāstra*[13] afirmă «Conştiinţa *(vijñāna)* discerne *(vijānāti)* caracterul general al obiectului *(vastu)*. Actul mental *(manaskāra)* discerne acest caracter şi, în plus, alte caractere care nu sunt percepute de către conştiinţă, adică caracterele particulare ce pot fi percepute doar prin stările conştiinţei *(caitta)*».”[14]

Înlănţuirea, alteraţia sunt posibile doar la nivelul „stărilor conştiinţei”, iar aceasta deoarece conştiinţele individuale sunt acelea care operează determinaţii, discriminări, asupra experienţei universale. Acestor discriminări li se va conferi, în mod eronat, autonomie ontologică, li se va conferi un statut de entităţi de sine stătătoare, şi la nivelul acestui registru iluzoriu creat de conştiinţele individuale se va produce înlănţuirea, alteraţia.

Prin această distincţie dintre „conştiinţă” şi „stările conştiinţei” autorii şcolii au crezut că au reuşit izolarea registrului conştiinţei-depozit de registrul alterat al conştiinţelor individuale. Totuşi, după cum se va arăta mai departe[15], posibilitatea trasării unei distincţii atât de radicale este discutabilă şi uneori Vijñānavāda a admis chiar în mod explicit existenţa unei relaţionări între „conştiinţă” *(citta)* şi „stările conştiinţei” *(caitta)*.

„Ei afirmă că această conştiinţă *(citta)* este cea care apare drept stările conştiinţei *(caittābhāsa)* din cauză că aceste stări ale conştiinţei *(caitta)* sunt stabilite în conştiinţă, iau naştere determinate de conştiinţă.”[16]

„Conştiinţa *(citta)* ia naştere laolaltă cu stările conştiinţei *(caitta)*, asemenea Soarelui şi luminii.”[17]

---

[11] În text, „*caitasāḥ*”.

[12] *„I.9... upabhogaparicchedaprerakāstatra caitasāḥ/”*
Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, I.9, Anacker 1998:426.

[13] *„Yogaśāstra”* este un nume mai rar întâlnit al lucrării *Yogācārabhūmi*.

[14] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:296.

[15] În capitolul „II.9. 4. Imixtiuni ale condiţiei alterate în registrul conştiinţei-depozit”.

[16] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin1928:397.

[17] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:396. Pasajul este un citat din *Laṅkāvatāra-sūtra*.

„Stările conştiinţei iau naştere în dependenţă faţă de conştiinţă *(citta)*, sunt asociate conştiinţei, sunt în conexiune *(pratibaddha)* cu conştiinţa."[18]

Alte forme ale teoriei despre cele două registre ale manifestării

Existenţa acestor două niveluri ale manifestării – registrul universal, lipsit de înlănţuire, al fluxului cauzal şi registrul individual determinat, caracterizat de alteraţie – este exprimată uneori şi prin afirmarea existenţei a două tipuri de transformare, a unui dublu dinamism al manifestării. Chiar dacă nu primeşte niciodată o formulare consacrată, teoria despre acest dublu dinamism al manifestării apare totuşi în câteva texte.

„În general, conştiinţa impură este capabilă de două tipuri de manifestare:

1. manifestarea datorată influenţei cauzelor şi condiţiilor;
2. manifestarea prin concepte *(vikalpa)*, prin acte mentale *(manaskāra)*.

Factorii care iau naştere prin primul tip de manifestare au realitate şi eficienţă [cauzală]; cei care rezultă din cea de-a doua reprezintă doar obiecte ale conştiinţei *(viṣaya)*."[19]

„Datorită ignoranţei lipsită de început cu privire la realitatea ultimă *(tathatā)* [se produce] acea construcţie a non-existentului *(abhūtaparikalpa)* care este [conştiinţa] ce deţine toţi germenii *(sarvabījaka)* şi care constituie cauza apariţiei dualităţii ireale *(asaddvayaprakhyānakāraṇa)*; şi mai există o altă [construcţie a non-existentului] stabilită în aceasta..."[20]

Există chiar şi într-un text foarte vechi, mai precis în *Mahāyānasaṃgraha*, o menţiune referitoare la acest dublu tip de manifestare, de transformare, a conştiinţei. Pasajul este uşor neclar, însă cel mai probabil este ca sensul său să fie apropiat de afirmarea acestei duble transformări. Se vorbeşte despre existenţa a două serii a coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, una care distribuie naturile proprii *(svabhāvavibhāgin)* şi o alta ce le distribuie pe „cele plăcute" şi pe „cele neplăcute" *(iṣṭāniṣṭavibhāgin)*.

Prima serie a coproducerilor condiţionate este identificată, în I.19, cu conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, cu manifestarea multiplicităţii universale.

---

[18] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:296; Ganguly 1992:96; tradus după Ganguly.

[19] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:140.

Ambele tipuri de manifestare reprezintă doar ideaţie; manifestările ce iau naştere la nivelul conştiinţelor operaţionale sunt însă caracterizate de faptul că îşi atribuie un statut substanţial eronat şi, prin aceasta, statutul lor este unul de eroare, de iluzie. Vezi capitolul „III.3.2. Caracterul eronat al subsumării categoriale".

[20] Asaṅga – *Dharmadharmatāvibhāga*, 17,1ff, apud. Schmithausen 1987:98-99.

„I.19. Naşterea factorilor *(dharmotpāda)* datorită conştiinţei-depozit este seria coproducerilor condiţionate care distribuie naturile proprii, deoarece ea este de natura condiţiei *(pratyayasvabhāva)* care distribuie multiplele naturi proprii *(nānāsvabhāva)*."[21]

Dinamica conştiinţei-depozit este prezentată drept adevărata explicaţie a manifestării universale, ea fiind opusă în *Mahāyānasaṃgraha*, I.20[22] altor teorii care propun, în locul ei, fie un zeu creator *(īśvara)*, fie un sine substanţial *(ātman)*, fie hazardul.

Este destul de evident că cea de-a doua serie a coproducerilor condiţionate face referinţă la producerea experienţei individuale, la dinamica conştiinţelor operaţionale, la producerea „stărilor conştiinţei" *(caitta)*. *Mahāyānasaṃgraha* caracterizează această serie ca fiind constituită din „distribuirea existenţelor individuale *(ātmabhāva)*, plăcute sau neplăcute, de la nivelul destinelor benefice sau malefice *(sugatidurgati)*".[23] Asvabhāva, în comentariul său la *Mahāyānasaṃgraha*, *Upanibandhana*, menţionează importanţa experienţei ce ia naştere în urma celei de-a doua serii a coproducerilor condiţionate în vederea perpetuării reîncarnării („intervine în procesul renaşterii *(abhinirvṛtti)* ca o condiţie principală *(pradhānapratyaya)*", ori acesta este tot un indiciu al existenţei individuale înlănţuite care, fiind caracterizată de o tendinţă către proliferare, reprezintă totodată condiţia principală care menţine starea de înlănţuire.[24] Toate calificativele atribuite în mod curent experienţei individuale sunt, de asemenea, menţionate de Asvabhāva ca ţinând de această serie de transformări („meritul *(puṇya)*, viciul *(apuṇya)*, caracterul nedeterminat *(āniñjya)* ş.a.m.d. sunt particularizate *(viśiṣṭa)*"). De asemenea, *Mahāyānasaṃgraha*[25] opune această a doua serie a coproducerilor condiţionate teoriilor non-budhiste ce pun la baza existenţei individuale o entitate individuală stabilă; acesta este un indiciu explicit al faptului că cea de-a doua serie a coproducerii condiţionate intenţionează să dea seama tocmai de producerea experienţei individuale.

---

[21] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.19, Lamotte 1973:37.

[22] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.20, Lamotte 1973:37-38.

[23] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.19, Lamotte 1973:37.

[24] Vezi capitolul „II.10.1. Dependenţa registrului conştiinţei-depozit de condiţia individuală alterată"!

[25] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.20, Lamotte 1973:38.

„I.20. Aceia care nu cunosc cea de-a doua serie a coproducerilor condiţionate îşi imaginează existenţa unui sine *(ātman)* ca subiect al acţiunii *(kāraka)* şi al experienţei *(bhoktṛ)*."[26]

Relaţionarea minimală dintre conştiinţa-depozit şi existenţa umană alterată

În încercarea de a menţine, cu privire la conştiinţa-depozit, caracterul său pur, nealterat de existenţa suferinţei şi a înlănţuirii, autorii Vijñānavāda nu merg până într-acolo încât să afirme existenţa unei separaţii totale între experienţa conştiinţei-depozit şi experienţa individuală alterată. O astfel de separaţie ar fi făcut conceptul de „flux cauzal" *(pratītyasamutpāda)*, de „conştiinţă-depozit" *(ālayavijñāna)* în totalitate superfluu, lipsit de orice relevanţă pentru elucidarea condiţiei umane. Condiţia individuală ar fi fost pur şi simplu altceva decât realitatea ultimă şi decât fluxul cauzal manifestat de aceasta, ar fi fost un registru paralel acestora. S-ar fi alunecat în dualism şi, mai rău decât atât, caracterul beatific al realităţii ultime şi al fluxului cauzal asociat acesteia ar fi fost în totalitate lipsit de relevanţă pentru existenţa umană, din simplul motiv că nu ar mai fi existat nicio relaţie între ele.

Astfel că autorii Vijñānavāda au fost nevoiţi să accepte existenţa unei relaţionări între registrul conştiinţei-depozit şi registrul uman înlănţuit, chiar dacă această relaţionare nu implica şi includerea condiţiei umane în experienţa conştiinţei-depozit. Condiţia umană, conform Vijñānavādei, ia naştere la nivelul conştiinţei-depozit, dar ea însăşi este altceva decât conştiinţa-depozit. În felul acesta, autorii şcolii s-au simţit îndreptăţiţi să afirme atât existenţa unei anumite relaţionări între conştiinţa-depozit şi condiţia umană (şi astfel se prevenea alunecarea în dualism), cât şi menţinerea caracterului pur al registrului conştiinţei-depozit.

Vijñānavāda asociază conştiinţei-depozit experienţele naşterii şi a morţii oricărui individ, dar nu şi experienţele ce se produc la nivelul existenţei sale ca individ. Experienţele unei conştiinţe individuale – exceptând naşterea şi moartea, adică apropriaţia *(upādāna)* unei personalităţi, respectiv abandonarea acestei apropriaţii – ţin doar de conştiinţele individuale, nu şi de conştiinţa-depozit. Apropriaţia şi abandonarea unei identităţi individuale nu ar putea ţine

[26] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.20, Lamotte 1973:38.

de acestea deoarece ele sunt tocmai experienţele ce iniţiază, respectiv anihilează, individualitatea şi astfel ele sunt puse pe seama conştiinţei-depozit. Conştiinţa-depozit dă seama de constituirea unei individualităţi şi de distrugerea sa, dar nu şi de experienţele ce se produc la nivelul său.

II.8.2. Conştiinţa-depozit ca maturizare karmică *(vipāka)* neutră

Conştiinţa-depozit asociată procesului maturizării karmice *(vipāka)*, **conştiinţele individuale asociate rezultatului maturizării karmice** *(vipākaja)*

Budhismul, preluând o concepţie mult mai veche din filosofia indiană, consideră că orice formă de existenţă individuală nu reprezintă altceva decât actualizarea unor aşa-numite „reziduuri karmice” *(karmavāsanā, karmabīja)*, adică a unor potenţialităţi către manifestare cărora le-au dat naştere experienţele de tip afectiv, de tip volitiv, din trecut. De cele mai multe ori aceste reziduuri karmice ce determină orice experienţă individuală ţin de încarnări ce preced încarnarea actuală. Reîncarnarea actuală, ea însăşi este doar produsul unor întipăriri karmice lăsate de atitudinea volitivă, activă, de pe parcursul încarnărilor precedente.

Conştiinţa-depozit este cea responsabilă de producerea oricărei încarnări, de apropierea oricărei identităţi personale. Procesul prin care reziduurile karmice *(karmavāsanā, karmabīja)* se actualizează sub forma unei noi încarnări este denumit de autorii budhişti „maturizare” *(vipāka)*. Conştiinţa-depozit este cea responsabilă de maturizarea reziduurilor karmice, de actualizarea lor sub forma unei existenţe individuale şi, în acest sens, ea este frecvent denumită „conştiinţa ce maturizează” *(vipākavijñāna)*.[27]

Rezultatul maturizării este fiinţa individuală, este experienţa individuală pe care Vijñānavāda o explicitează ca manifestare a celor şapte conştiinţe individuale – mintea *(manas)*, conştiinţa mentală *(manovijñāna)* şi cele cinci conştiinţe senzoriale. Vijñānavāda exclude aceste experienţe din registrul maturizării, experienţele individuale fiind calificate ca „născute din maturizare” *(vipākaja)*. Asocierea dintre conştiinţa-depozit şi maturizare *(vipāka)* şi cea

[27] Activitatea de „maturizare karmică” *(vipāka)* a conştiinţei-depozit studiată în Hase 1984:184-185.

dintre conştiinţele individuale şi ceea ce este „născut din maturizare" *(vipākaja)* reprezintă asocieri stricte, în sensul că niciodată conştiinţa-depozit nu poate consta din ceea ce e „născut din maturizare" *(vipākaja)* şi nici procesul maturizării karmice *(vipāka)* nu poate avea loc vreodată la nivelul conştiinţelor individuale.

Conştiinţa-depozit este cea care, în modul cel mai simplu cu putinţă, „acumulează" *(sam-gṛh)* germenii şi îi actualizează, îi „maturizează" *(vi-pac)*.[28] Doar experienţa conştiinţei-depozit reprezintă maturizare pură. Mintea supraimpune peste experienţa neutră şi impersonală a maturizării karmice *(vipāka)* experienţa apropriaţiei *(upādāna)*, a însuşirii acestei experienţe ca identitate proprie. Conştiinţa mentală şi conştiinţele senzoriale supraimpun peste experienţa maturizării experienţa naturii proprii concepute *(vikalpasvabhāva)*; aceste conştiinţe supraimpun experienţei universale amorfe, nedeterminate în mod categorial, categorii determinate, operează discriminări conceptuale şi astfel creează noi tipuri de experienţă.

„106. Karma este acumulată *(cīyate)* de către conştiinţă *(citta)*, este aleasă *(vicīyate)* de către minte *(manas)*, este discriminată *(vijānāti)* de către conştiinţa-[mentală] *(vijñāna)*[29] şi este înfăţişată ca percepţie *(dṛśyaṃ kalpeti)* de către cele cinci [conştiinţe senzoriale]."[30]

„În continuare, maturizarea *(vipāka)* trebuie considerată ca fiind conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* şi cele asociate *(saṃprayoga)* ei. Ceea ce e diferit de acestea reprezintă «născut din maturizare» *(vipākaja)*."[31]

„Deoarece reprezintă maturizarea germenilor întipăriţi de faptele precedente, [conştiinţa-depozit] este denumită şi «conştiinţa care maturizează»."[32]

---

[28] Pentru conştiinţa-depozit ca mediu unde are loc maturizarea karmică a germenilor *(bīja)*, vezi Verdu 1966:138-139!

[29] *Laṅkāvatāra-sūtra* foloseşte termenul *„citta"* – „conştiinţă" pentru a se referi la conştiinţa-depozit. Actul alegerii se referă la apropriaţie, care poate fi interpretată ca o alegere, o selecţie a unui anumit registru al manifestării care, ulterior, va fi însuşit ca natură proprie. Pentru conştiinţa mentală este folosit simplu termenul de *„vijñāna"*, şi nu cel de *„manovijñāna"*.

[30] *„106. cittena cīyate karma manasā ca vicīyate/*
vijñānena vijānāti dṛśyaṃ kalpeti pañcabhiḥ//"
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers. 106, Nanjio 1956:46.

[31] *„vipākaḥ punar ālayavijñānaṃ sasaṃprayogaṃ draṣṭavyam/ tadanyat tu vipākajaṃ/"*
Asaṅga – *Abhidharmasamuccaya*, 30, 20 f, Schmithausen, 1987:61; text sanskrit în vol. II, nota 424.

[32] Vasubandhu – *Karmasiddhiprakaraṇa*, 33, Anacker 1998:113.

„Substanţa fundamentală *(mūladravya)* a fiinţelor are drept natură proprie *(svabhāva)* maturizarea *(vipāka)*, drept caracteristică proprie *(svalakṣaṇa)* conştiinţa-depozit şi germenii proveniţi din factorii perturbaţi *(saṃkleśikadharma)*."[33]

Maturizarea karmică *(vipāka)* ca instituire a unui destin *(gati)*, a unei existenţe individuale *(sattva)*

În general, maturizarea este definită în textele Vijñānavāda ca fiind „planul existenţei" *(dhātu)*, „destinul" *(gati)*, „naşterea" *(yoni)*, „specia" *(jāti)*; prin „destin", „specie", „naştere" nu trebuie să se înţeleagă ansamblul experienţelor subiective ale unui individ, experienţele sale colorate afectiv, apreciate în mod valoric, ci, mai degrabă, condiţia sa individuală. Această condiţie individuală asumată constă atât din persoana, din identitatea individuală asumată, cât şi din „planul existenţei" *(dhātu)*, din „lumea" *(loka)* în care se va desfăşura existenţa individuală instituită prin maturizarea karmică. Conform Vijñānavādei, experienţa persoanei, a identităţii individuale, cât şi experienţa „lumii", a „planului existenţei", reprezintă, în egală măsură, experienţă, ideaţie *(vijñapti)* a conştiinţei individuale. Gândirea comună tinde să considere doar ceea ce ţine de experienţa personală ca fiind doar ideaţie, lumea, planul existenţei fiind considerate a avea existenţă obiectivă. Însă Vijñānavāda susţine caracterul ideatic al lumii, al planului la nivelul căruia se desfăşoară existenţa individuală; acestea reprezintă ideaţie a individului, aparenţa de obiectivitate datorându-se faptului că ideaţiile „lumii" *(loka)*, ale „planului existenţei" *(dhātu)*, sunt experimentate nu de un singur individ, ci de o pluralitate de fiinţe individuale. Aceasta nu conferă lumii un caracter obiectiv; este vorba, simplu, de un tip de apariţii ideatice pe care, datorită reziduurilor karmice asemănătoare *(tulyakarma)*, le experimentează o multiplicitate de indivizi. În acord cu terminologia Vijñānavādei, experienţa personală reprezintă „obiectul non-comun" *(asādhāraṇa)* al conştiinţei, pe când experienţa „lumii împărtăşite" *(bhājana-loka)* constituie tot obiect al conştiinţei, însă „obiectul comun" *(sādhāraṇa)* al acesteia.[34]

---

[33] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, II.II.5, Lamotte 1934-35:238.

[34] Vezi capitolul „II.5.2. Obiectul *(ālambana)* şi aspectul *(ākāra)* conştiinţei-depozit"!

Destinul *(gati)*, naşterea *(yoni)*, specia *(jāti)* constau aşadar din asumarea unei identităţi individuale *(ātman, pudgala)* şi din asumarea unui „plan al existenţei" *(dhātu)*, a unei „lumi" *(loka)*; la nivelul acestor două tipuri de experienţă asumată, una neîmpărtăşită cu alte fiinţe, iar alta împărtăşită *(bhājana)*, vor lua naştere ulterior toate experienţele alterate, toate experienţele având conotaţii valorice şi fiind caracterizate de înlănţuire, perturbaţie şi suferinţă. Vijñānavāda trasează însă o distincţie netă între simplul act al asumării unui destin, act ce se produce ca urmare a maturizării karmice *(vipāka)*, şi ceea ce ulterior se produce în cadrul registrului astfel creat şi care reprezintă „produs al maturizării" *(vipākaja)*.

„Reprezintă «maturizarea» *(vipāka)* datorită statutului de maturizare a karmei benefice *(kuśala)* şi non-benefice *(akuśala)* sub forma tuturor planurilor de existenţă *(dhātu)*, destinelor *(gati)*, naşterilor *(yoni)* sau speciilor *(jāti)*."[35]

„Aici, apariţiile *(pratibhāsa)* obiectelor *(artha)* şi ale fiinţelor *(sattva)* constituie conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* şi cele asociate ei. Deoarece reprezintă maturizare *(vipāka)*, aceea este non-determinată *(avyākṛta)*."[36]

Funcţia maturizării, în sensul strict al termenului, este aceea de a „proiecta" *(ākṣepa)*, de a da naştere, de a manifesta diferitele planuri ale existenţei, de a institui experienţa individuală constituită dintr-o componentă neîmpărtăşită, personală, din componenta identităţii de sine *(ātman)*, şi dintr-o altă componentă împărtăşită *(bhājana)* cu alte fiinţe, componenta lumii *(loka)* comune *(sādhāraṇa)*. Experienţele afecţionate *(kliṣṭa)*, apropriate *(upātta)*, care disting favorabilul *(anukūla)* de ne-favorabil *(pratikūla)*, beneficul *(kuśala)* de non-benefic *(akuśala)*, constituie altceva decât simpla maturizare *(vipāka)* şi, de aceea, ele sunt mai degrabă „născute din maturizare" *(vipākaja)*.

„Această conştiinţă nu discerne *(pariccheda)* caracterele *(nimitta)* favorabile *(anukūla)* sau ne-favorabile *(pratikūla)* ale obiectului...Experienţa asociată conştiinţei-depozit este maturizarea *(vipāka)* pură deoarece ea decurge doar din «karma care proiectează» *(ākṣepakakarma)*, fără a depinde de [alte] condiţii *(pratyaya)*... De aceea, senzaţia *(vedanā)* ei nu poate fi decât una de indiferenţă. Celelalte senzaţii nu sunt «maturizare» ci sunt «născute din maturizare» deoarece ele depind de actualizarea [altor] condiţii şi discern obiecte favorabile şi ne-favorabile."[37]

[35] *„sarvadhātugatiyonijātiṣu kuśalākuśala karmavipākatvād vipākaḥ/"*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 2, Chatterjee 1980:30.

[36] *„tatrārthasattvapratibhāsamālayavijñānam sasamprayogam/ tacca vipākatvādavyākṛtameva/"*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.3 (I.4), Pandeya 1999:15.

[37] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:149-50.

Naşterea şi moartea ca maturizare karmică neutră *(vipāka)*

Deşi tot ceea ce presupune apropriaţie constituie mai degrabă „născut din maturizare” decât maturizare pură, actul însuşi al apropriaţiei reprezintă maturizare pură *(vipāka)*. Apropriaţia face posibilă experienţa individuală dar această experienţă este ulterioară actului apropriaţiei. Întâi de toate, germenii *(bīja)*, întipăririle *(vāsanā)* de tip karmic, dau naştere *(ā-kṣip)* unui anumit plan al existenţei *(dhātu)*, la nivelul căruia o anumită componentă este apropriată, este luată ca sine propriu *(ātman)*. Textele Vijñānavāda vorbesc despre aceste două componente, planul existenţei *(dhātu)* şi identitatea personală apropriată *(ātmabhāva, ātman)* în termeni de „destin” *(gati)*. Destinul constituie doar maturizare indiferentă *(upekṣā)*, neutră, nedeterminată valoric *(avyākṛta)*, iar aceasta deoarece abia după ce apropriaţia s-a produs există un reper individual, personal, care să confere experienţelor conotaţii valorice. Apropriaţia însăşi este neutră, este doar maturizare; pentru orice fiinţă, naşterea însăşi nu constituie o experienţă ce ar putea fi calificată drept „plăcută” sau „neplăcută”, „benefică” sau „non-benefică”; din contră, naşterea reprezintă tocmai apariţia individualităţii în funcţie de care, ulterior, experienţa va fi judecată pe considerente valorice. Tot astfel şi actul morţii reprezintă tot maturizare, reprezintă, pur şi simplu, întreruperea apropriaţiei şi nu o experienţă apropriată. De aceea, moartea constituie o experienţă neutră *(avyākṛta)*, indiferentă *(upekṣā)*; ea nu este nici benefică *(kuśala)* nici non-benefică *(akuśala)*, nici plăcută *(sukha)* nici dureroasă *(duḥkha)*, deoarece individul ce ar putea-o califica astfel îşi încetează existenţa în momentul morţii.

> „Cea din urmă ipostază a conştiinţei *(citta)*, cea din momentul morţii, constituie maturizare. Ipostaza imediat următoare, cea a reluării unei noi existenţe *(pratisandhi)* reprezintă tot maturizare *(vipāka)*.”[38]

Alte pasaje[39] extind perioada desfăşurării actului apropriaţiei de la un singur moment, cum pare ea să fie considerată în majoritatea textelor la întreaga perioadă a condiţiei embrionare *(garbhāvasthā)*, însă fără ca această rectificare să aibă consecinţe filosofice importante asupra restului sistemului.

---

[38] *Viniścayasaṃgrahaṇī*, *Yogācārabhūmi*, versiunea tibetană, 224b3ff, în Schmithausen 1987:334, vol. II, nota 402.

[39] *Manobhūmi*, *Yogācārabhūmi*, 25,20ff, în Schmithausen 1987:59 (parafrazare) şi vol. II, nota 412 (text sanskrit).

„În timpul condiţiei embrionare *(garbhāvasthā)*, prin natura *(prakṛti)* [sa], conştiinţa *(vijñāna)* acumulează *(upacīyate)* senzaţii *(vedanā)* care nu sunt nici de durere *(duḥkha)* şi nici de plăcere *(sukha)*. Atunci, senzaţia *(vedanā)* sa este cea de maturizare *(vipāka)*, de acumulare *(saṃgṛhīta)*. Tot ceea ce este diferit de aceasta este cunoscut drept «născut din maturizare» *(vipākaja)*."[40]

Experienţa „născută din maturizare" *(vipākaja)* **ca ţinând de un alt registru ontologic decât conştiinţa-depozit**

O dată ce actul apropriaţiei s-a produs, experienţele apărute la nivelul registrului apropriat au un caracter aparte, atât prin faptul că sunt individuale, cât mai ales prin faptul că îşi pierd neutralitatea. Experienţele apropriate nu mai sunt percepute ca indiferente *(upekṣāvedanā)*, ca neutre, ca nedeterminate valoric *(avyākṛta)*, ci sunt întotdeauna însoţite de perturbaţie *(kliṣṭa, kleśa)*, de afecţiunea datorată ataşamentului faţă de sine *(ātman)* şi, pe baza acestui ataşament, sunt calificate drept „plăcute" *(sukha)* sau „dureroase" *(duḥkha)*, „favorabile" *(anukūla)* sau „nefavorabile" *(pratikūla)*, „benefice" *(kuśala)* sau „non-benefice" *(akuśala)*. Condiţia astfel rezultată este caracterizată de înlănţuire, de perturbaţia, de suferinţă *(duḥkha)*, reprezentând o condiţie alterată. Acest tip de experienţă este calificat drept „născută din maturizare" *(vipākaja)* datorită faptului că suplimentează *(paripūrayati)*[41] experienţa maturizării cu noi tipuri de experienţă.

Experienţa născută din maturizare este considerată de către autorii Vijñānavāda ca ţinând de un alt registru ontologic decât conştiinţa-depozit. Ea are anumite caracteristici care o fac distinctă de absolut şi de conştiinţa-depozit, adică de tot ceea ce înseamnă realitate; aceste caracteristici sunt natura perturbată, agitată, caracterizată de suferinţă. Absolutul şi conştiinţa-depozit există în mod firesc; la nivelul lor calmul, puritatea esenţială nu sunt în niciun fel alterate. Experienţa individuală reprezintă un alt nivel ontologic tocmai deoarece la nivelul ei se produce o alterare, o dezechilibrare a condiţiei primordiale, a ceea ce există în mod firesc, în mod autentic.

---

[40] *„prakṛtyā ca garbhāvasthāyām aduḥkhāsukhavedanāpratiṣṭhitaṃ vijñānam upacīyate/ saiva ca tatra vedanā vipākasaṃgṛhītā/ tadanyat tu sarvaṃ veditaṃ vipākajaṃ vā"*

Manobhūmi, *Yogācārabhūmi*, 25, 16ff, în Schmithausen 1987, vol. II, nota 412 (text sanskrit).

[41] *Yogācārabhūmi*, 192, 6-9, în Schmithausen 1987:136.

Deşi nu este frecvent menţionată ca fiind una dintre tipurile de experienţă născută din maturizare *(vipākaja)*, experienţa cunoaşterii conceptuale, ce se produce la nivelul celor şase conştiinţe operaţionale *(pravṛttivijñāna)* (cele cinci conştiinţe senzoriale şi conştiinţa mentală – *manovijñāna*), este, de asemenea, de acest tip. Cunoaşterea conceptuală îşi are originea, chiar dacă nu într-un mod direct, tot în apropriaţie; mintea *(manas)* este aceea care determină conştiinţa mentală *(manovijñāna)* şi astfel cunoaşterea conceptuală împărtăşeşte, laolaltă cu mintea, statutul de „născut din maturizare" *(vipākaja)*. [42] Natura proprie *(svabhāva)*, identificarea conceptuală *(vikalpa)* introdusă de conştiinţa mentală la nivelul experienţei nu ţin de natura conştiinţei-depozit, de natura firească a manifestării, ci reprezintă experienţe produse la nivelul condiţiei individuale. Identificarea conceptuală, fie că este aplicată subiectului experienţei *(dṛś)*, fie că este aplicată obiectelor experimentate *(dṛśya)*, nu reprezintă, în niciunul din aceste cazuri, maturizare non-subiectivă.

„8. Pe scurt, conceperea *kalpa)* a ceea ce nu există *(abhūta)* este considerată a fi de trei tipuri: ce constă în maturizare *(vaipākika)*, ce constă în caracteristici *(naimittika)*, ce constă în manifestare *(prātibhāsika)*.

9. Prima este conştiinţa-fundament *(mūlavijñāna)* deoarece esenţa sa este maturizarea *(vipāka)*. Celelalte sunt conştiinţele operaţionale *(pravṛtti vijñāna)* deoarece constau în transformările *(vṛtti)* cunoştinţelor *(vitti)* referitoare la cel ce percepe *(dṛś)* şi la ceea ce este perceput *(dṛśya)*."[43]

Dificultatea concilierii caracterului universal al conştiinţei-depozit cu caracterul său absolut pur

Echivalarea conştiinţei-depozit cu maturizarea *(vipāka)* nu este întrutotul în consonanţă cu considerarea sa drept „cea care deţine toţi germenii" *(sarva-bījaka)*. Germenii maturizării sunt doar „întipăririle componentei existenţei" *(bhavāṅgavāsanā)*, celelalte două tipuri de întipăriri – cele ale perceperii sinelui *(ātmadṛṣṭivāsanā)* şi cele ale categoriilor lingvistice *(abhilāpavāsanā)* – aflându-se mai degrabă în corelaţie cu experienţa născută din maturizare *(vipākaja)*.

[42] Vezi capitolul „III.2.5. Determinarea conştiinţei mentale *(manovijñāna)* de către minte *(manas)*"!

[43] *„8. samāsato'bhūtakalpaḥ sa caiṣa trividho mataḥ/*
vaipākikastathā naimittiko'nyaḥ prātibhāsikaḥ//
9. prathamo mūlavijñānaṃ tadvipākātmakaṃ yataḥ/
anyaḥ pravṛttivijñānaṃ dṛśyadṛgvittivṛttitaḥ//"
Vasubandhu – *Trisvabhāvanirdeśa*, 8-9, Anacker 1998:464.

Întipăririle perceperii sinelui *(ātmadṛṣṭivāsanā)* ţin de experienţele proprii minţii, de experienţa apropriaţiei, iar cele ale categoriilor lingvistice *(abhilāpa-vāsanā)* de experienţele conştiinţelor operaţionale *(pravṛttivijñāna)*; prin aceasta ele sunt legate mai degrabă de individual decât de maturizarea impersonală. Responsabile de maturizarea sub forma planurilor existenţei *(dhātukavipāka)* sunt doar întipăririle componentei existenţei *(bhavāṅgavāsanā)*.

„Întipăririle componentei existenţei *(bhavāṅgavāsanā)* reprezintă acei germeni care provin din acte *(karmabīja)* şi care dau naştere maturizării sub forma celor trei planuri ale existenţei *(traidhātukavipāka)*."[44]

„În al treilea rând, întipăririle componentei existenţei *(bhavāṅgavāsanā)*. Acestea reprezintă acei germeni întipăriţi prin [activitatea] conştiinţelor operaţionale *(pravṛtti-vijñāna)*, benefice sau non-benefice, şi care dau naştere existenţei, adică destinelor, benefice sau non-benefice, morţii şi reîncarnării. După cum se spune [în *Mahāyāna-saṃgraha*]: «Acele ideaţii ale conştiinţei ce constau în destine benefice, destine malefice, moarte sau naştere *(sugatidurgaticyutyupapatti)* sunt produse de către acei germeni care sunt întipăririle componentei existenţei»."[45]

Aceste două modalităţi distincte de a considera conştiinţa-depozit rezultă din încercarea autorilor Vijñānavāda de a apăra două caracteristici ale conştiinţei-depozit a căror compatibilitate este problematică. Acestea sunt universalitatea şi puritatea sa. Considerarea conştiinţei-depozit ca „aceea care deţine toţi germenii" *(sarvabījaka)* o instituie pe aceasta drept conştiinţă universală. Prin echivalarea sa strictă cu maturizarea karmică *(vipāka)* şi prin excluderea a ceea ce reprezintă „născut din maturizare", „produs al maturizării" *(vipākaja)* din registrul său se încearcă menţinerea caracterului absolut pur al conştiinţei-depozit.

Contradicţia dintre aceste două modalităţi de a considera conştiinţa-depozit este atenuată prin susţinerea caracterului de non-existenţă absolută *(atyantābhāva)* al experienţei individuale, al experienţei născute din maturizare. Reprezentând non-existenţă absolută, excluderea sa din sfera conştiinţei-depozit nu alterează cu nimic universalitatea acesteia din urmă. Totuşi soluţia rămâne una problematică sub foarte multe aspecte.[46]

---

[44] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:479.

[45] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:69.

[46] Pentru caracterul problematic al afirmării unei discontinuităţi între conştiinţa-depozit, între natura dependentă, şi existenţa umană alterată, natura concepută, vezi capitolul „I.2.3. Imposibilitatea efectuării unei separaţii radicale între absolut şi alteraţie"!

II.8.3. Caracterul non-obstrucţionat *(anivṛta)*, non-determinat valoric *(avyākṛta)* şi indiferent *(upekṣā)* al experienţei conştiinţei-depozit

Excluderea experienţelor subiective din registrul conştiinţei-depozit

Considerarea conştiinţei-depozit drept pură maturizare *(vipāka)*, lipsită de experienţa individualităţii, implică absenţa, la nivelul experienţei sale specifice, a tot ceea ce ţine de individual, de apropriaţie. Există o multitudine de astfel de experienţe ce au un caracter strict individual, strict subiectiv şi care, prin aceasta, sunt absente de la nivelul experienţei conştiinţei-depozit. Ba chiar, s-ar putea considera că toate atributele pe care gândirea umană le-a discriminat la nivelul experienţei sale lipsesc din registrul experienţei conştiinţei-depozit, iar aceasta deoarece gândirea umană, pe parcursul tuturor operaţiilor sale, funcţionează pe fundalul apropriaţiei unei individualităţi, implică această apropriaţie. Este vorba, întâi de toate, despre experienţele cu tentă afectivă, pasionată, subiectivă, şi despre experienţele valorice. Tot ceea ce presupune evaluare subiectivă este exclus din registrul impersonal al conştiinţei-depozit. De asemenea, toate discriminările conceptuale sunt în egală măsură străine de natura conştiinţei-depozit. Conform Vijñānavādei, discriminarea conceptuală, subsumarea categorială, nu reprezintă altceva decât imaginaţie, fantezie, construcţie a subiectivităţii umane, ele neexistând la nivelul impersonal al experienţei conştiinţei-depozit.

Textele Vijñānavāda sintetizează caracterul lipsit de subiectivitate, lipsit de individualitate, al conştiinţei-depozit sub forma afirmării faptului de a fi „non-obstrucţionată" *(anivṛta)*, „non-determinată valoric" *(avyākṛta)* şi de a avea asociată senzaţia *(vedanā)* de „indiferenţă" *(upekṣā)*.[47]

Caracterul non-obstrucţionat *(anivṛta)* al conştiinţei-depozit

Dintre acestea, caracterul non-obstrucţionat *(anivṛta)* este cel mai important şi pe baza sa sunt justificate şi non-determinarea şi indiferenţa. A fi obstrucţionat *(nivṛta)* înseamnă a fi afectat, perturbat *(kliṣṭa)* de perceperea unui sine individual *(ātmagrāha)*, de ataşamentul faţă de acest sine. Condiţia obstrucţionată se dobândeşte o dată cu apropriaţia *(upādāna)* unei identităţi

[47] Vezi Kochumuttom 1999:135-136, Verdu 1966:140!

individuale, a unei identităţi personale *(ātmabhāva)*, o dată ce mintea *(manas)* îşi începe activitatea sa perturbatoare manifestată prin însuşirea unei identităţi individuale determinate. „Obstrucţionat" *(nivṛta)* este sinonim cu „perturbat" *(kliṣṭa)*; cuvântul denotă prezenţa perturbaţiilor *(kleśa)*, a afecţiunilor ce iau naştere având perceperea sinelui individual *(pudgalagrāha)* ca suport. Literal, *„nivṛta"* poate însemna „acoperire", „învăluire", „ocultare", dar şi „obstacol". Modalităţile de folosire a cuvântului *„nivṛta"* în textele Vijñānavāda par să admită ambele interpretări. Experienţele ce ţin de perceperea unei identităţi individuale constituie „ocultare", „învăluire", „acoperire" a adevăratei identităţi a subiectului ce percepe, care este realitatea ultimă nedeterminată, dar, totodată, considerate din perspectiva efortului mistic, din perspectiva demersului soteriologic, ele reprezintă „obstacolele" ce trebuie eliminate în vederea obţinerii eliberării. Înlănţuirea ţine tocmai de această asumare a unei identităţi determinate şi în acest sens se poate spune despre tot ceea ce presupune această identitate că reprezintă un obstacol în calea eliberării.

„*«Nivṛta»* înseamnă fie «învăluire» fie «obstacol». Astfel sunt consideraţi a fi factorii perturbaţi *(kliṣṭa)*, deoarece ei se opun *(ni-vṛ)* căii nobile *(āryamārga)* şi deoarece ei învăluie conştiinţa împiedicând purificarea ei."[48]

Conştiinţa-depozit, prin faptul că reprezintă maturizare *(vipāka)* pură, la nivelul căreia experienţa individualităţii, a subiectivităţii, nu este încă prezentă, este ne-obstrucţionată *(anivṛta)*, este lipsită de perturbaţie *(kleśa)*.

„Este non-obstrucţionată *(anivṛta)* datorită faptului de a nu fi învăluită *(anāvṛta)* de obstrucţiile care sunt perturbaţiile minore *(upakleśa)*[49] accidentale *(āgantuka)* şi care ţin de domeniul minţii *(manobhūmi)*."[50]

Caracterul non-determinat valoric *(avyākṛta)* al conştiinţei-depozit

Prin raportarea la o identitate determinată *(ātmabhāva, pudgala)* se defineşte ceea ce este benefic *(kuśala)* sau non-benefic, malefic *(akuśala)*; determinaţia valorică *(vyākṛta)* necesită o persoană ca punct de referinţă. Drept „benefică" *(kuśala)* este calificată orice experienţă ai cărei germeni întipăriţi la

[48] Hiuan – Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:152; Ganguly 1992:85.
[49] Chiar dacă sunt menţionate doar perturbaţiile minore *(upakleśa)*, probabil că perturbaţiile *(kleśa)*, în ansamblu, sunt cele avute în vedere.
[50] *„manobhūmirkairāgantukairupakleśairanāvṛtatvādanivṛtam/"*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 4 ab, Chatterjee 1980:47.

nivelul unei serii individuale, adică la nivelul unei persoane, dau naştere, în viitor, la experienţe plăcute *(sukha)*.[51] Termenul „benefic", chiar dacă nu este sinonim cu cel de „plăcut", denotă totuşi o condiţie actuală ale cărei rezultate ulterioare vor fi unele plăcute. În genere, budhismul nu oferă multe justificări pentru clasarea diverşilor factori în categoria beneficului sau a maleficului, filosofii budhişti părând mai degrabă să accepte într-un mod necritic cea mai mare parte a sistemului de valori al vremii. În cazul a tot ceea ce era benefic în acord cu acest sistem, indiferent de modul în care era experimentat în prezent, se presupunea că în viitor va da naştere unor experienţe plăcute; aceste rezultate *(phala)* ale factorilor *(dharma)* benefice, ale faptelor *(karma)* benefice, urmau să se actualizeze fie în viaţa în curs de desfăşurare, fie într-o viaţă ulterioară, caz în care ele luau forma aşa-numitelor „destine benefice" *(sugati)*.[52]

Beneficul şi maleficul, caracterul determinat valoric, sunt atribute ale unui destin individual, necesită o persoană, o individualitate în raport cu care să poată fi predicate. Conştiinţa-depozit, prin faptul că este lipsită de experienţa individualităţii, nu poate fi determinată valoric şi astfel se susţine caracterul ei non-determinat *(avyākṛta)*.

„Termenul *«vyākṛta»* înseamnă «determinat». Factorii benefici sau non-benefici sunt consideraţi a fi determinaţi *(vyākṛta)* atât fiindcă ei sunt capabili de a produce efecte care pot fi determinate ca fiind plăcute sau ne-plăcute, cât şi deoarece tipologia lor poate fi identificată, spre deosebire de cazul factorilor non-determinaţi. De aceea, ei sunt consideraţi «determinaţi». Conştiinţa-depozit, nefiind nici benefică nici malefică, este «ne-determinată» *(avyākṛta)*."[53]

„Este desemnat ca «benefic» *(kuśala)* ceea ce este avantajos *(anugrata)* în lumea aceasta sau în celelalte [lumi]. Consecinţa a ceea ce este «benefic», adică plăcerea umană sau cerească...

---

[51] O discuţie asupra factorilor benefici *(kuśalacaittas)*, în număr de 11, în Chatterjee 1999:116-118. O discuţie asupra factorilor non-benefici *(akuśala)*, în Chatterjee 1999:118-122.

Pasaje din literatura Hīnayāna care detaliază sensul termenilor „benefic" *(kuśala)* şi „non-benefic" *(akuśala)*: *Saṃyutta-Nikāya*, III.2.10 în Warren 1995:226-228, *Aṅguttara-Nikāya*, IV. 197 în Warren 1995:228-231.

[52] „Benefic" *(kuśala)* şi „non-benefic" *(akuśala)* nu trebuie interpretate dintr-o eventuală perspectivă morală trans-individuală, ci strict din perspectiva experienţei individuale. „Benefic" este tot ceea ce este plăcut la nivelul experienţei individuale, iar „non-benefic" este ceea ce aduce suferinţă. Vezi Rhys-Davids 2002:139!

[53] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:152-153; Ganguly 1992:85.

Este desemnat ca «malefic» *(akuśala)* ceea ce nu este avantajos în lumea aceasta sau în celelalte [lumi]. Consecinţa a ceea ce este «malefic», adică suferinţa datorată destinelor inferioare *(durgati, apāya)*..."[54]

Că determinaţia valorică *(vyākṛta)* are drept condiţie însuşirea unei personalităţi şi, prin aceasta, experienţa obstrucţionată *(nivṛta)*, reiese din faptul că, atunci când sunt expuse diversele categorii de factori, avându-se în vedere tipologia lor morală şi cea care ţine de prezenţa sau de absenţa obstrucţiilor perceperii egoului, categoria „non-obstrucţionat determinat valoric" *(anivṛta-vyākṛta)* este absentă.[55]

„Factorii sunt de trei tipuri din punct de vedere moral: benefici, malefici sau non-determinaţi *(avyākṛta)*; mai exact, ei sunt de patru tipuri deoarece cei non-determinaţi pot fi obstrucţionaţi *(nivṛta-avyākṛta)* sau non-obstrucţionaţi *(anivṛta-avyākṛta)*."[56]

Conştiinţa-depozit ca registru neutru din punct de vedere valoric *(avyākṛta)*, la nivelul căruia se individualizează beneficul *(kuśala)* şi non-beneficul *(akuśala)*

Se insistă deseori asupra faptului că non-determinarea valorică *(avyākṛta)* a conştiinţei-depozit reprezintă o condiţie necesară pentru ca ea să poată constitui registrul universal, la nivelul căruia se individualizează toate fiinţele, toate individualităţile determinate şi, o dată cu acestea, toate distincţiile de tip valoric operate la nivelul experienţei. Pentru ca toate experienţele, fie ele benefice sau malefice, să ia deopotrivă naştere la nivelul aceleiaşi conştiinţe-depozit, aceasta trebuie să fie neutră din punct de vedere valoric. O eventuală determinare a sa ca fiind benefică sau malefică ar exclude posibilitatea ca factorii de o altă tipologie valorică decât ea însăşi să poată lua naştere la nivelul său.

„Aşa cum factorii non-determinaţi *(avyākṛta)* dau naştere şi la factori benefici *(kuśala)*, şi [la factori] malefici *(akuśala)*, şi [la factori] non-determinaţi, tot astfel, conştiinţa-depozit este cea care deţine toţi germenii *(bīja)*, fie ei benefici, malefici sau non-determinaţi."[57]

[54] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin1928:292-293.

[55] O clasificare a factorilor din perspectiva tipologiei lor valorice şi a celei ce ţine de caracterul obstrucţionat sau caracterizat de tendinţa către proliferare *(sāsrava)*, clasificare ce expune toate combinaţiile tipologice posibile, în Anacker 1998:148.

[56] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:152.

[57] *„evam avyākṛtā dharmāḥ kuśalākuśalāvyākṛtān dharmān āvahanti tadyathā kuśalākuśalāvyākṛtabījakam ālayavijñānam/"*

Yogācārabhūmi 109, 13-15, în Schmithausen 1987:132.

„Benefică sau malefică, ea nu ar fi putut da naştere factorilor malefici sau celor benefici.”[58]

Deoarece conştiinţa-depozit este cea responsabilă de maturizarea oricărei experienţe, fie în forme care vor fi calificate ca benefice fie în forme ce vor fi calificate ca malefice, ea însăşi nu poate fi decât neutră, non-determinată, pentru ca astfel să poată lăsa loc unei determinaţii ulterioare.

„Datorită faptului de a fi cea care maturizează, reprezintă maturizarea *(vipāka)*; deoarece nu este, în niciun caz, determinată ca fiind benefică sau malefică, este non-determinată *(avyākṛta)*.”[59]

Senzaţia de indiferenţă *(upekṣāvedanā)* **asociată conştiinţei-depozit**

Tot din absenţa experienţei individualităţii la nivelul conştiinţei-depozit decurge şi caracterul indiferent *(upekṣā)* al senzaţiei *(vedanā)* asociate experienţei conştiinţei-depozit.

Senzaţia este definită ca fiind „de natura experienţei” *(anubhavasvb-hāva)*[60]; termenul sanskrit pentru „experienţă”, *„anubhāva”,* al cărui sens literal este acela de „a fi după”, „a urma”, „a fi în conformitate cu” sugerează existenţa unui nivel individual al experienţei care, deşi este „în conformitate” *(anu)* cu experienţa impersonală, reprezintă totuşi un alt nivel, având caracteristicile sale proprii, ce ţin în principal de evaluarea personală a experienţei.

Se acceptă existenţa a trei tipuri de senzaţii: plăcere *(sukha)*, durere *(duḥkha)* şi indiferenţa *(upekṣā)*[61]; deoarece primele două tipuri de senzaţii pot fi afirmate doar în raport cu un anumit subiect individual şi deoarece un astfel de subiect nu constituie parte componentă a experienţei conştiinţei-depozit, acesteia nu îi poate fi asociată decât senzaţia de indiferenţă *(upekṣāvedanā)*.

Un alt argument caracterul indiferent al senzaţiei asociate experienţei conştiinţei-depozit este acela că, dat fiind faptul că experienţa plăcerii constituie un efect al maturizării reziduurilor karmice benefice, că experienţa durerii constituie un efect al maturizării reziduurilor karmice malefice şi că beneficul şi

---

[58] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:152.

[59] *„vipākatvādvipākaṃ prati kuśalākuśalatvenāvyākaraṇādavyākṛtam/”* Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 4 ab, Chatterjee 1980:47.

[60] Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 3cd, Chatterjee 1980:42.

[61] Pasaje din canonul Hīnayāna care discută asupra senzaţiei *(vedanā)*: *Majjhima-Nikāya*, 44 în Warren 1995:187. Pentru modul în care senzaţia determină dorinţa, vezi *Viṣuddhi-magga*, XVII în Warren 1995:187-189!

maleficul sunt absente la nivelul experienţei conştiinţei-depozit, nici plăcerea sau durerea nu pot caracteriza experienţa sa. Conştiinţa la nivelul căreia iau naştere şi beneficul şi maleficul şi, ulterior, pe baza acestora, plăcerea şi durerea, nu poate fi decât neutră, nu poate fi caracterizată de vreuna din aceste două alternative; aşa cum, din punct de vedere moral, valoric, ea este non-determinată *(avyākṛta)*, tot astfel, în ceea ce priveşte senzaţia sa, aceasta nu poate fi decât cea de indiferenţă *(upekṣā)*.

„Experienţa *(anubhāva)*, [adică senzaţia], reprezintă ceea ce se produce ca efect al maturizării *(phalavipāka)* karmei benefice *(śubha)* sau non-benefice *(aśubha)*. Experienţa plăcută *(sukha)* reprezintă efectul maturizării karmei benefice. Cea dureroasă *(duḥkha)*, a celei malefice. [Efectul maturizării] ambelor nu este nici plăcere şi nici durere. Conştiinţa-depozit reprezintă cea care maturizează atât karma benefică, cât şi pe cea malefică. Asociată ei este indiferenţa, [ea] reprezentând, într-un sens ultim, maturizarea efectelor karmei benefice şi a celei non-benefice."[62]

Absenţa delimitaţiei, a determinaţiei, la nivelul conştiinţei-depozit ca argument pentru senzaţia de indiferenţă *(upekṣāvedanā)* asociată ei

Un alt argument în favoarea senzaţiei de indiferenţă *(upekṣā)* a conştiinţei-depozit, argument care, în egală măsură, ar putea justifica şi caracterul non-determinat din punct de vedere valoric *(avyākṛta)* al acesteia este acela că, neavând un obiect, un aspect delimitat, determinat, conştiinţa-depozit nu poate fi determinată nici din punct de vedere al senzaţiei asociate ei. De asemenea, argumentul s-ar putea extinde astfel încât să afirme că non-determinarea sa valorică constituie tot o consecinţă a caracterului nedelimitat, nedeterminat, al experienţei sale.

„În cazul conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*, senzaţia *(vedanā)* este aceea de indiferenţă *(upekṣā)* şi nu una de plăcere *(sukha)* sau de durere *(duḥkha)* deoarece acestea ţin de un obiect şi un aspect delimitat *(paricchinnālambanākāratva)* şi decurg din pasiune *(rāga)* şi din repulsie *(dveṣa)*."[63]

---

[62] *„śubhānāṃ karmaṇām phalavipākaṃ pratyanubhavatyanenetyanubhāvaḥ/ tatra śubhānāṃ karmaṇām sukho 'nubhavaḥ phalavipākaḥ/ aśubhānāṃ duḥkhaḥ/ ubhayeṣāmaduḥkhāsukhaḥ/ atra cālayavijñānameva śubhāśubhakarmavipākaḥ/ tatsaṃprayuktaivopekṣā paramārthataḥ śubhāśubhānāṃ karmaṇām phalavipākaḥ/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 3cd, Chatterjee 1980:43.

[63] *„upekṣaivālayavijñāne vedanā na sukhā na duḥkhā tayoḥ paricchinnālambanākāratvāt/ rāgadveṣānuśayitatvācca/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 4c, Chatterjee 1980:49!

Obiectul conştiinţei-depozit este totalitatea experienţei, totalitate nedeterminată în niciun fel. Plăcerea şi durerea, prin faptul că sunt concepte discriminatorii, care impun determinaţie, limitaţie, nu pot fi afirmate despre ceva ce nu există în vreun mod anume, ce nu există sub o formă determinată, ce poate exista sub orice formă, care chiar include orice formă a experienţei. Mai mult, după cum se arată în *Triṃśikābhāṣya*, plăcerea şi durerea depind, decurg din atitudini specifice determinaţiilor unei existenţe umane, cum ar fi pasiunea şi repulsia. Conform budhismului, ataşamentul, de orice tip ar fi el, este posibil doar în raport cu obiecte având o natură proprie definită *(svabhāva)*, mai exact, o natură proprie definită conceptual. Dacă există o conexiune între ceea ce este considerat a fi plăcut şi ceea ce constituie obiect al ataşamentului, al pasiunii, atunci doar un obiect definit, delimitat, având o natură proprie determinată, ar putea fi calificat ca „plăcut”. Bineînţeles că acest raţionament elimină posibilitatea de a afirma categorii ca „plăcut”, „dureros” cu privire la obiectul nedelimitat *(aparicchinna)* al conştiinţei-depozit.

Aceste caracteristici ale conştiinţei-depozit, adică faptul de a fi non-obstrucţionată *(anivṛta)*, non-determinată moral *(avyākṛta)* şi ca având asociată senzaţia *(vedanā)* de indiferenţă *(upekṣā)*, sunt aplicate şi stărilor ei particulare *(caitta)*.

II.8.4. Asocierea problematică a conştiinţei-depozit cu cei cinci factori omniprezenţi *(sarvatraga)*

Cei cinci factori omniprezenţi *(sarvatraga)* **şi problemele ridicate de afirmarea lor cu privire la conştiinţa-depozit**

O idee ce apare menţionată cu regularitate în aproape orice text care discută despre caracteristicile conştiinţei-depozit, dar care este aproape imposibil de reconciliat cu ansamblul sistemului doctrinar al Vijñānavādei, este cea referitoare la asocierea conştiinţei-depozit cu cei cinci factori omniprezenţi *(sarvatraga)*. Cei cinci factori consideraţi omniprezenţi sunt contactul senzorial *(sparśa)*, senzaţia *(vedanā)*, conceptul *(saṃjñā)*, voliţia *(cetanā)* şi actul mental *(manaskāra)*.[64] Din simpla lor enumerare reiese faptul că aceşti factori sunt

[64] Vezi Chatterjee 1999:113-115!

aplicabili experienţei individuale, sunt caracteristici ei; este greu de imaginat cum s-ar putea discuta despre contact senzorial sau despre oricare dintre ceilalţi cinci factori omniprezenţi în absenţa unei fiinţe individuale, cu referire la altceva decât la o fiinţă ce împărtăşeşte o tipologie umană.

Imixtiunea acestor cinci factori în registrul conştiinţei-depozit pune probleme referitoare la puritatea acesteia; cei cinci factori consideraţi omniprezenţi sunt specifici condiţiei umane alterate şi astfel, prezenţa lor la nivelul conştiinţei-depozit compromite caracterul neutru al acesteia. Este cât se poate de evident că în cazul în care conştiinţei-depozit i se atribuie senzaţii *(vedanā)* ca „plăcut" *(sukha)* sau „dureros" *(duḥkha)*, în cazul în care i se asociază acte volitive *(cetanā)* sau discriminări conceptuale *(saṃjñā)*, caracterul său neutru, non-determinat, neafectat de perturbaţia *(kleśa)* specifică condiţiei umane, este serios alterat.

Caracterul omniprezent al acestor cinci factori este o descoperire a textelor Abhidharma şi, având în vedere domeniul de interes al filosofiei Abhidharma, care era limitat la nivelul individualului, această teorie este relativ corectă. Problema apare atunci când Vijñānavāda trece dincolo de nivelul individual al manifestării şi astfel introduce forme ale conştiinţei ce transcend individul.

Cei cinci factori care, datorită prezenţei lor la nivelul oricărei ipostaze a conştiinţei individuale, puteau fi consideraţi în mod legitim ca omniprezenţi într-un context Abhidharma în care domeniul de interes este constituit exclusiv din formele individuale ale conştiinţei, nu îşi mai menţin, în mod necesar, acest statut şi în cazul unui domeniu ce trece dincolo de individualitate. Totuşi, autorii Vijñānavāda nu par prea conştienţi de existenţa acestei incompatibilităţi şi, continuând să considere cei cinci factori ca omniprezenţi, îi atribuie şi celor două noi tipuri de conştiinţă de a căror descoperire este Vijñānavāda responsabilă şi anume mintea *(manas)* şi conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*.

„7. [Conştiinţa-depozit] este întotdeauna însoţită *(anvita)* de contact senzorial *(sparśa)*, de act mental *(manaskāra)*, de senzaţie *(vit)*, de concept *(saṃjñā)* şi de voliţie *(cetanā)*."[65]

„«Cu contactul senzorial şi cu celelalte» înseamnă cu contactul senzorial *(sparśa)*, cu actul mental *(manaskāra)*, cu senzaţia *(vedanā)*, cu conceptul *(saṃjñā)* şi

[65] *„7. sadā sparśamanaskāravitsaṃjñācetanānvitam"*
Vasubandhu – *Triṃśikā*, 7, Anacker 1998:422.

cu voliţia *(cetanā)*. Aceşti cinci factori *(dharma)*, deoarece sunt omniprezenţi *(sarvatraga)*, sunt asociaţi cu orice conştiinţă *(vijñāna)*."[66]

„Astfel că ei se manifestă, fără vreo deosebire, şi la nivelul conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)* şi la nivelul mentalului perturbat *(kliṣṭa manas)* şi la nivelul conştiinţelor operaţionale *(pravṛttivijñāna)*."[67]

Hiuan-Tsang încearcă o anumită explicitare spunând că cei cinci factori constituie aspecte *(ākāra)* distincte ale obiectului *(ālambana)* experimentat de conştiinţa-depozit.

„... acestea cinci sunt diferite de conştiinţa-depozit în ceea ce priveşte aspectul *(ākāra)* lor; însă ele sunt simultane cu conştiinţa-depozit, au acelaşi obiect ca şi conştiinţa-depozit."[68]

Explicaţia lui nu lămureşte mult problema; chiar dacă dă oarecare socoteală despre distincţiile ce există între fiecare dintre factorii omniprezenţi, arătând că aceste distincţii ţin de „aspectul" *(ākāra)*, de modalitatea sub care un unic obiect este perceput, ea tot nu dă socoteală de posibilitatea ca aceşti factori să existe şi în cazul experienţelor problematice menţionate anterior.

Situaţia devine şi mai problematică atunci când anumite caracteristici ale conştiinţei-depozit sunt atribuite şi acestor cinci factori.

„Tot la fel [ca şi în cazul conştiinţei-depozit], contactul senzorial şi celelalte reprezintă, în mod exclusiv *(ekāntena)*, maturizare *(vipāka)* şi au un obiect *(ālambana)* şi un aspect *(ākāra)* ne-delimitat *(aparicchinna)*. Exceptându-se pe sine, [fiecare din ele] le însoţeşte *(anugata)* întotdeauna atât pe celelalte patru cât şi pe conştiinţa-depozit. Senzaţia *(vedanā)* lor este doar cea de indiferenţă *(upekṣā)*, sunt non-obstrucţionate *(anivṛta)* şi non-determinate *(avyākṛta)*, asemenea conştiinţei-depozit."[69]

Este destul de dificil de explicat cum pot aceşti cinci factori să constituie „în mod exclusiv maturizare" *(ekāntena vipāka)*, ei părând a ţine mai degrabă de individ *(pudgala, ātman)*, care este „născut din maturizare" *(vipākaja)* şi nu

[66] *„sparśādyairiti sparśamanaskāravedanāsaṃjñācetanābhiḥ/ ete hi pañca dharmāḥ sarvatratgatvātsarvavijñānaiḥ saṃprayujyante/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 7ab, Chatterjee 1980:57.

[67] *„tathā hyeta ālayavijñāne kliṣṭe manasi pravṛttivijñāneṣu cāviśeṣeṇa pravartante/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 10a, Chatterjee 1980:61.

[68] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:143.

[69] *„tathā sparśādayo 'pyekāntena vipākā evāparicchinnālambanākārāśca/ ātmānam hitvā itaraiścaturbhirālayavijñānena ca nityamanugatāsteṣu copekṣaiva vedanā anivṛtāvyākṛtāścālayavijñānavat/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 4c, Chatterjee 1980:48.

Vezi şi Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:153.

maturizare strictă.[70] De asemenea, este dificil de reconciliat caracteristica „obiect şi aspect ne-delimitat" *(aparicchinnālambanākāra)* cu conceptul *(saṃjñā)* care, prin însăşi natura sa, presupune delimitaţie. Mai mult chiar, voliţia *(cetanā)* poate fi cu greu considerată „non-obstrucţionată" *(anivṛta)* deoarece un astfel de statut ar presupune absenţa individului, care însă pare a fi o condiţie necesară pentru apariţia voliţiei.

De asemenea modalitatea în care cele cinci elemente omniprezente sunt concepute indică faptul că ele sunt considerate mai degrabă în relaţie cu o conştiinţă individuală, cu o fiinţă umană, decât cu conştiinţa trans-individuală, cu conştiinţa universală, cu conştiinţa-depozit.

Condiţii ale conştiinţei-depozit ce exclud în mod explicit existenţa celor cinci factori consideraţi omniprezenţi

Atribuirea acestor factori conştiinţei-depozit, ba chiar oricăreia dintre stările conştiinţei-depozit, înseamnă că aceşti cinci factori trebuie să se regăsească în orice experienţă a conştiinţei-depozit. Altfel spus, chiar şi experienţe ca cele de pe parcursul stărilor meditaţionale avansate, când conştiinţele individuale sunt suprimate, ar trebui să fie însoţite de aceşti cinci factori omniprezenţi. În ciuda faptului că majoritatea textelor ce abordează în mod detaliat statutul conştiinţei-depozit menţionează prezenţa acestor cinci factori în oricare dintre stările conştiinţei-depozit, inclusiv în cele menţionate mai devreme, explicaţiile lor sunt aproape întotdeauna sumare şi mai degrabă de genul parafrazării.

Stări ca cea de „atingere a încetării" *(nirodhasamāpatti)*, prin însăşi definiţia lor, exclud prezenţa oricărui factor, inclusiv a celor consideraţi ca „omniprezenţi" *(sarvatraga)*, ori, de multe ori, textele Vijñānavāda se folosesc de prezenţa conştiinţei-depozit în astfel de stări pentru a da socoteală de continuitatea experienţei.[71]

„Acea [stare] în care are loc încetarea *(nirodha)* factorilor *(dharma)*, a conştiinţelor şi a stărilor conştiinţei *(cittacaita)*, aceleia i se spune «*nirodhasamāpatti*»."[72]

---

[70] Pentru distincţia „maturizare" *(vipāka)* – „născut din maturizare" *(vipākaja)*, vezi capitolul „II.8. 2. Conştiinţa-depozit ca maturizare karmică neutră"!

[71] Vezi Schmithausen 1987:86, pentru o discuţie mai elaborată referitoare la incompatibilitatea dintre factorii omniprezenţi *(sarvatraga)* şi starea de Nirodhasamāpatti.

[72] *„... ya evaṃ... cittacaitasikānāṃ dharmāṇām nirodha iyam ucyate nirodhasamāpattiḥ"*

Contactul senzorial *(sparśa)*

Primul dintre cei cinci factori omniprezenţi este contactul senzorial *(sparśa)*. Este definit ca „determinaţia *(pariccheda)* [rezultată] din modificarea unui organ senzorial *(indriyavikāra)*, care ia naştere o dată cu reuniunea a trei [factori] şi care are drept funcţie *(karma)* pe aceea de a constitui baza *(saṃniśraya)* senzaţiei *(vedanā)*. Cele trei sunt acestea trei: organul senzorial *(indriya)*, domeniul percepţiei *(viṣaya)* şi conştiinţa *(vijñāna)*."[73]

Această definiţie, care face apel, pe lângă conştiinţă, şi la organul senzorial *(indriya)* şi la domeniul perceput *(viṣaya)* sugerează faptul că acea ipostază a conştiinţei implicată în actul contactului senzorial nu este conştiinţa universală, conştiinţa-depozit, alături de care nu mai poate exista şi un eventual altceva, fie el organ senzorial sau domeniu al senzaţiei, şi care nu are nevoie de mijlocirea unui organ senzorial pentru a experimenta. Pare mult mai verosimil ca acea conştiinţă care este implicată în contactul senzorial să fie conştiinţa individuală care, datorită caracterului său limitat, lasă loc pentru acele elemente adiacente ei şi care de asemenea poate experimenta ceva prin mijlocirea a altceva, şi nu doar în mod direct. Însăşi prezenţa necesară a organului senzorial la nivelul a ceea ce constituie contactul senzorial sugerează că acesta este mai degrabă ceva ce se petrece la nivelul unei ipostaze individuale a conştiinţei, decât ceva ce are loc la nivelul conştiinţei universale. Acelaşi lucru este sugerat şi de afirmaţia cum că „funcţia [contactului senzorial] este aceea de a constitui baza senzaţiei", sau, la un mod chiar şi mai general, de afirmaţia că toţi factorii conştiinţei, toate procesele unei conştiinţe, au ca bază datul rezultat în urma contactului senzorial[74], care de asemenea, trimit către mecanismele psihice specifice individului uman.

Dacă statutul său primordial, între toate procesele de la nivelul unei conştiinţe, justifică plasarea contactului senzorial pe prima poziţie între cei cinci factori omniprezenţi, în privinţa celorlalţi patru factori o astfel de ierarhizare a statutului nu mai poate fi întâlnită şi astfel şi enumerarea lor se produce într-o ordine ce diferă de la un text la altul.

Śrāvaka-bhūmi, 460,11ff, în Schmithausen 1987:282, nota 156.

[73] *„tatra sparśastrikasaṃnipāte indriyavikārapariccheda ḥ vedanāsaṃniśraya karmakaḥ/ indriyaviṣayavijñānāni trīṇyeva trikaṃ/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 3cd, Chatterjee 1980:32.

[74] Vezi Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:307.

Senzaţia *(vedanā)*

Adeseori senzaţia *(vedanā)* este cea de-a doua menţionată. Ea este cea care atribuie oricărei experienţe determinaţii ca „plăcut” *(sukha)*, „dureros” *(duḥkha)* sau „indiferent” *(upekṣā, aduḥkhāsukha)*. [75]

„Senzaţia *(vedanā)* este de natura experienţei *(anubhava)*. Aceasta ... este de trei feluri: plăcută *(sukha)*, dureroasă *(duḥkha)* sau nici dureroasă nici plăcută *(aduḥkhā-sukha)*.”[76]

„Senzaţia este cea prin care obiectele sunt experimentate ca plăcute, dureroase sau neutre; prin ea conştiinţa produce caracteristicile *(nimitta)* plăcerii, ale durerii sau ale indiferenţei.”[77]

În alte contexte, scrierile Vijñānavāda atribuie conştiinţei-depozit, în mod univoc, senzaţia de indiferenţă. Poate că aceasta reprezintă singurul caz în care atribuirea unuia dintre factorii omniprezenţi conştiinţei-depozit este posibilă, însă chiar şi aici se ridică problema dacă indiferenţa constituie, în egală măsură, senzaţie, ca şi plăcerea sau durerea, sau dacă nu cumva, mai degrabă, ea nu constituie tocmai absenţa senzaţiei, cel puţin dacă considerăm „senzaţie” în aceeaşi accepţiune în care plăcerea şi durerea reprezintă „senzaţie”.

Conceptul *(saṃjñā)*

Conceptul *(saṃjñā)*, care constă în determinarea categorială, este un altul dintre factorii consideraţi ca omniprezenţi.[78]

„Conceptul *(saṃjñā)* reprezintă perceperea *(udgrahaṇa)* caracteristicilor *(nimitta)* domeniului *(viṣaya)*. Domeniul *(viṣaya)* reprezintă obiectul *(ālambana)*. Caracteristicile *(nimitta)* sunt acele particularităţi *(viśeṣa)* care cauzează determinarea *(vyavasthā)* obiectului *(ālambana)* ca fiind albastru, galben etc.”[79]

Prin faptul că implică caracteristici construite la nivelul minţii individului, caracteristici construite în mod artificial – acesta fiind sensul cuvântului *„nimitta”* – conceptul este, de asemenea, mai degrabă potrivit unei conştiinţe

[75] Pentru o discuţie asupra senzaţiei *(vedanā)*, în conformitate cu *Abhidharma-kośa*, vezi Chaudhuri 1983:78!

[76] *„vedanā anubhavasvabhāvā/ sā ...tridhā bhavati/ sukhā/ duḥkhā/ aduḥkhāsukhā ca/”*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 3cd, Chatterjee 1980:41-42.

[77] Hiuan-Tsang – *Ch’eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:307-308.

[78] Pentru o discuţie asupra conceptului *(saṃjñā)*, în conformitate cu *Abhidharma-kośa*, vezi Chaudhuri 1983:78!

[79] *„saṃjñā viṣayanimittodgrahaṇam/ viṣaya ālambanam/ nimittam tadviśeṣo nīlapītādyālambanavyavasthākāraṇam/”*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 3cd, Chatterjee 1980:43-44.

individuale decât conştiinţei-depozit. De asemenea, caracterul determinat, delimitat al conceptului face ca acesta să fie incompatibil cu conştiinţa-depozit care reprezintă universalitatea absolută, lipsită de orice fel de determinaţie.

Actul mental *(manaskāra)* **şi voliţia** *(cetanā)*

Un alt factor omniprezent este actul mental *(manaskāra)*; acesta constă în focalizarea atenţiei, în direcţionarea conştiinţei către un anumit obiect.

„Actul mental *(manaskāra)* reprezintă efortul de focalizare *(ābhoga)* a conştiinţei *(cetas)*... Prin acesta se realizează îndreptarea *(abhimukhī)* conştiinţei *(citta)* asupra obiectului *(ālambana)*. De asemenea, funcţia *(karma)* sa este aceea de a stabili *(dhāraṇa)* conştiinţa *(citta)* asupra obiectului *(ālambana)*."[80]

Voliţia *(cetanā)* reprezintă acea experienţă prin care conştiinţa, ulterior perceperii caracteristicilor plăcute, benefice, ale anumitor factori, se îndreaptă în mod activ spre obţinerea, spre perpetuarea existenţei acestora.

„Voinţa *(cetanā)* reprezintă îndreptarea *(abhisaṃskāra)* conştiinţei *(citta)*, actul de voliţie *(ceṣṭā)* al minţii *(manas)*. Prin aceasta, conştiinţa *(cetas)* este pusă în mişcare *(prasyanda)* către un obiect *(ālambana)* existent *(satya)*, asemenea mişcării oţelului sub influenţa unui magnet."[81]

Atât actul mental, cât şi voliţia sunt specifice experienţei umane individuale şi este greu de imaginat cum pot fi ele atribuite conştiinţei-depozit. Ambele sunt posibile doar în condiţiile în care obiectul lor este unul determinat, delimitat, ceea ce le face incompatibile cu conştiinţa-depozit, al cărei obiect este totalitatea amorfă, nedeterminată.

---

[80] *„manaskāraścetasa ābhogaḥ/...ālambane yena cittamabhimukhīkriyate/ sa punarālambane cittadhāraṇakarmā/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 3cd, Chatterjee 1980:32.

[81] *„cetanā cittābhisaṃskāro manasaśceṣṭā/ yasyāṃ satyāmālambanam prati cetasaḥ prasyanda iva bhavati arjaskāntavaśādayaḥprasyandavat/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 3cd, Chatterjee 1980:44-45.

II.9. Conştiinţa-depozit şi condiţia individuală alterată

II.9.1. Rolul conştiinţei-depozit în aproprierea *(upādāna)* unei condiţii individuale *(ātman)*

Autorii Vijñānavāda, pentru a menţine în cât mai mare măsură cu putinţă caracterul pur al conştiinţei-depozit, încearcă întotdeauna să o separe pe aceasta de existenţa individuală la nivelul căreia se produc perturbaţia, înlănţuirea şi suferinţa. Totuşi, pentru a nu aluneca în dualism, ei sunt nevoiţi să accepte măcar simplul fapt că individul şi condiţia sa alterată iau naştere la nivelul conştiinţei-depozit. Oricât de mult s-a încercat minimalizarea relaţionării conştiinţei-depozit cu existenţa individuală, simplul fapt al producerii individului la nivelul conştiinţei-depozit a trebuit să fie acceptat, iar aceasta introduce un anumit element de impuritate, de malefic, în registrul conştiinţei-depozit.

Statutul de condiţie, de cauză a individualităţii, pe care îl deţine conştiinţa-depozit a fost în general exprimat fie prin considerarea acesteia drept instanţa ce produce maturizarea karmică *(vipāka)*, instanţa responsabilă de apariţia oricărui destin individual *(gati)*, fie prin considerarea minţii *(manas)* – instanţa responsabilă de ataşamentul faţă de o identitate individuală *(ātman)* – ca fiind stabilită în conştiinţa-depozit, fie prin expunerea funcţiei de apropriaţie *(upādāna)* deţinută de conştiinţa-depozit.

În contextele în care se discută despre obiectul *(ālambana)* şi despre aspectul *(ākāra)* conştiinţei-depozit, autorii Vijñānavāda identifică două astfel de obiecte: lumea împărtăşită *(bhājanaloka)* sau locaţiile *(sthāna)* şi obiectul apropriat *(upādāna)*. Dacă lumea împărtăşită este experimentată într-un mod mai degrabă neutru, obiectul apropriat este experimentat ca propriul sine, ca identitatea individuală *(ātmabhāva)*. Conştiinţa se „coagulează" *(saṃ-mūrch)*, se uneşte, se identifică pe sine cu obiectul apropriat *(upādi)*, se asociază lui „într-o condiţie unificată" *(ekayogakṣema)*, într-o „condiţie reciproc unită" *(anyonyayogakṣema)*.[1] Experienţa apropriaţiei constituie experienţa caracte-

[1] Conceptul de *„upādāna"*, având însă un sens mai puţin specificat, de „ataşament", la modul general, apare şi în textele Hīnayāna. Ba chiar, ataşamentul constituie una dintre cele 12 etape *(aṅga)* ale seriei coproducerilor condiţionate. Vezi *Viṣuddhimagga*, XIV, XVII în Warren 1995:189-194!

ristică a unei fiinţe, inclusiv experienţa specifică a fiinţelor umane. Mai mult decât atât, apropriaţia *(upādāna)* este însuşi actul prin care se constituie o fiinţă individuală.[2] La nivelul conştiinţei-depozit iau naştere o multitudine de apropriaţii, corespunzând multitudinii fiinţelor.

Constituirea fiinţei individuale prin apropriaţie *(upādāna)*

Apropriaţia *(upādāna)* instituie existenţa personală, individualitatea determinată. Atunci când experimentează apropriaţia, conştiinţa-depozit experimentează anumite ideaţii ale sale ca reprezentând propria sa identitate individuală. Orice fiinţă individuală este caracterizată de faptul că îşi apropriază sieşi, se identifică pe sine cu anumite elemente ale manifestării (corpul, determinaţiile psiho-mentale ş.a.m.d.), care astfel intră în constituţia acelei fiinţe.

„[Conştiinţa-depozit este subiect al apropriaţiei] deoarece, atunci când sunt apropriate de aceasta, chiar şi formele devin părţi incluse în componenţa unei fiinţe *(sattvasaṅkhyāta)*."[3]

„Apropriaţia *(upādi)* reprezintă apropierea *(upādāna)* substratului *(āśraya)*. Substratul reprezintă existenţa personală *(ātmabhāva)*. ... De asemenea, apropierea acestuia, apropriaţia aceasta înseamnă preluarea [sa] într-o condiţie unificată *(ekayogakṣematva)*."[4]

„De ce este ea numită şi «conştiinţa care apropriază»? Deoarece ea îşi apropriază *(upādadāti)* toate organele materiale *(rūpīndriya)* şi deoarece constituie suportul experimentării *(upagrahāśraya)* existenţei individuale *(ātmabhāva)*."[5]

Unitatea şi continuitatea vieţii individuale se explică prin acest act al apropriaţiei. Elementele diverse ce compun o personalitate dobândesc unitate prin faptul că participă laolaltă la un unic act al apropriaţiei.

„[Conştiinţa-depozit] unifică un agregat ce constituie un organism într-o relaţie vie şi asigură continuitatea sa sub forma unei serii de factori... Aceeaşi conştiinţă-depozit constituie suportul tuturor germenilor, suportul şi cauza corpului şi a continuităţii corpului."[6]

---

[2] Ideea de „naştere" *(jāti)*, de „existenţă" *(bhāva)* ce ia naştere ca urmare a prezenţei ataşamentului/apropriaţiei *(upādāna)* poate fi întâlnită şi în literatura Hīnayāna. Vezi *Viṣuddhi-magga*, XVII în Warren 1995:194-202!

Pentru o analiză asupra modului în care termenul *„upādāna"* este înţeles în contextul seriei coproducerilor condiţionate, vezi Waldron 2003:15!

[3] Schmithausen 1997:422, vol. II, nota 806.

[4] *„āśrayopādānaṃ copādiḥ/ āśraya ātmabhāvaḥ sādhiṣṭhānam indriyarūpaṃ nāma ca/ tasya punaryadupādānam upagamanam ekayogakṣematvena tadupādiḥ/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 3ab, Chatterjee 1980:31.

[5] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.5, Lamotte 1973:14.

[6] Vasubandhu – *Pañcaskandhakaprakaraṇa*, 5, Anacker 1998:71-72.

Viaţa unui organism nu este altceva decât continuitatea acestei apropriaţii. Organele corporale există ca părţi ale unei fiinţe atâta timp cât sunt apropriate, atâta timp cât conştiinţa şi le însuşeşte ca fiind ale sale, ca ţinând de propria sa identitate.

„Organele materiale apropriate *(upātta)* de către această conştiinţă nu pier *(vinaś)* atâta timp cât durează viaţa *(āyus)*. În plus, în momentul reîncarnării *(pratisaṃdhibandha)*, deoarece ea ia în posesie *(upagṛh)* producerea lor *(abhinirvṛtti)*, conştiinţa îşi aproprie *(upādadāti)* existenţele personale *(ātmabhāva)*."[7]

Obiectul apropriaţiei *(upādāna)*

În privinţa obiectului apropriat *(upādi)*, acesta este constituit, bineînţeles, din elementele ce compun o individualitate umană. În contextul discuţiei despre apropriaţie, individualitatea umană este redusă de cele mai multe ori la „organele materiale care au suport" *(sādhiṣṭhāna indriyarūpa, sādhiṣṭhānarūpīndriya)* sau „corpul compus din organe" *(sendriyakakāya)* şi germenii *(bīja)* specifici acestei individualităţi. Aceştia sunt germenii ce iau naştere în urma experienţelor ce favorizează înlănţuirea umană, mai exact în urma ataşamentului faţă de experienţa căreia i se atribuie natura proprie conceptuală, şi tocmai de aceea sunt caracterizaţi drept „întipăririle aderenţei la natura proprie concepută" *(parikalpitasvabhāvābhiniveśavāsanā)* sau „întipăririle manifestării convenţiilor ce constau din caracteristici, nume şi discriminare" *(nimittanāmavikalpavyavahāraprapañcavāsanā)*.

Această diviziune a obiectului apropriat *(upādi)*, în corp *(kāya)* şi germeni *(bīja)* sau întipăriri *(vāsanā)*, nu este altceva decât considerarea acestui obiect fie sub aspectul său actualizat, sub aspectul factorilor *(dharma)* ce intră în componenţa sa, fie sub aspect potenţial, adică ca germeni. Chiar dacă din punct de vedere filosofic nu este foarte relevant, acest mod de a considera apropriaţia este destul de frecvent întâlnit în textele Vijñānavāda[8], fără a fi însă şi singurul.

Sthiramati, de pildă, preia această diviziune dar o suplimentează cu o a treia clasă, şi anume aceea a apropriaţiei numelui *(nāman)*, deşi probabil că

[7] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.5, Lamotte 1973:15.

[8] *Yogācārabhūmi*, *Pravṛtti Portion*, Waldron 2003:179; Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:124; *Saṃdhinirmocana-sūtra*, V.2, Lamotte 1935:183; Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, ad. II.3.1.

aceasta ar putea fi foarte bine considerată doar ca o subclasă a apropriaţiei germenilor.

„Aici, apropriaţia sinelui *(adhyātmamupādāna)* constă din întipăririle aderenţei la natura concepută *(parikalpitasvabhāvābhiniveśavāsanā)*, din organele materiale care au suport *(sādhiṣṭhāna indriyarūpa)* şi din nume *(nāman)*."[9]

Putem găsi şi abordări mult mai diferite care, pur şi simplu, ignoră aspectul de germeni al apropriaţiei şi discută despre aceasta într-o altă terminologie.

„Ce anume este apropriat? Cele cinci [domenii] interne şi o parte a [domeniilor] externe, [adică acelea care intră în componenţa corpului]."[10]

Apropriaţiile succesive ale unor condiţii individuale *(ātman)* **pe parcursul transmigraţiei** *(saṃsāra)*

Conştiinţa-depozit poartă, la nivelul seriei sale, germenii *(bīja)*, tendinţa, dorinţa către o nouă existenţă; experienţa oricărei fiinţe, datorită ataşamentului faţă de viaţă, faţă de existenţă, întipăreşte în seria conştiinţei-depozit acest tip de germeni care, în momentul maturizării, vor da naştere unei noi existenţe individuale, unei noi vieţi. Naşterea unei noi fiinţe este interpretată în Vijñānavāda ca o „coagulare" *(saṃmūrcha)* a conştiinţei-depozit laolaltă cu lichidul seminal şi cu sângele.[11] Condiţia embrionară *(kalala avasthā)* se caracterizează tocmai prin această stabilire a conştiinţei în agregatul de lichid seminal şi sânge *(śukraśonitapiṇḍa)*.

„Acestei condiţii, în care conştiinţa *(vijñāna)* este stabilită *(pratiṣṭhita)* [în agregatul de lichid seminal şi sânge], este înlănţuită *(baddha)*, i se spune «relegare» *(pratisandhi)*. Aceasta reprezintă şi condiţia embrionară."[12]

„[Conştiinţa-depozit], sub efectul operatorilor *(saṃskāra)* precedenţi, îşi apropriază o [nouă] existenţă *(bhava)* prin coagularea *(saṃ-mūrch)* ei laolaltă cu lichidul seminal şi cu sângele şi aceeaşi [conştiinţă-depozit] este considerată a fi cea care îşi apropriază corpul până în momentul morţii."[13]

---

[9] *„tatrādhyātmamupādānaṃ parikalpitasvabhāvābhiniveśavāsanā sādhiṣṭhānam indriyarūpaṃ nāma ca/"*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 2cd, Chatterjee 1980:31.

[10] Vasubandhu – *Pañcaskandhakaprakaraṇa*, 5, Anacker 1998:75.

[11] Conform cunoştinţelor anatomice uşor rudimentare ale autorilor Vijñānavāda, sângele constituie componenta seminală feminină implicată în concepţie.

[12] *„tasyāṃ cāvasthāyāṃ pratiṣṭhitaṃ vijñānaṃ baddhaḥ pratisandhir ity ucyate/ sā cāsau kalalāvasthā/"*
Schmithausen, 1987:127.

[13] *Pañcaskandhakavaibhāṣya*, 54. a2f. , Schmithausen, 1987:322, nota 344.

Existenţa conştiinţei-depozit dă astfel seama de un aspect al transmigraţiei care, pentru autorii Hīnayāna şi pentru cei aparţinând Mahāyānei timpurii era destul de problematic şi anume acela al modului în care se realizează legătura între două vieţi succesive. Conform Mahāyānei, între două reîncarnări succesive, există o aşa-numită „existenţă intermediară” *(antarābhava)*[14], însă atât Hīnayāna, cât şi Mahāyāna timpurie aveau dificultăţi în a explica care anume dintre componentele individului subzistau pe parcursul acestei existenţe intermediare astfel încât ele să poată da seama de existenţa unei anumite continuităţi individuale pe parcursul transmigraţiei. Pentru Hīnayāna explicaţia oricărei forme de existenţă se oprea la nivelul conştiinţelor operaţionale şi a conştiinţei mentale, care însă dispăreau în momentul morţii, şi nici Mahāyāna timpurie, chiar dacă din punct de vedere ontologic realiza o unificare a experienţei prin introducerea realităţii absolute, nu putea totuşi să dea seama în niciun fel de continuitatea fenomenală a existenţei individuale de-a lungul transmigraţiei. În general, Mahāyāna timpurie, chiar dacă din punct de vedere ontologic realiza o unificare a experienţei prin introducerea realităţii absolute, nu putea totuşi să dea seama în niciun fel de continuitatea fenomenală a existenţei individuale de-a lungul transmigraţiei. Mahāyāna, cel puţin în fazele sale timpurii, a preluat sistemul cosmologic al Hīnayānei şi astfel sistemul categorial cu care Mahāyāna investiga fenomenalul nu cuprindea vreun element fenomenal cu un nivel de universalitate suficient de larg încât să depăşească acele elemente ale individului ce dispar odată cu moartea acestuia. Abia Vijñānavāda, prin introducerea conştiinţei-depozit, prin introducerea unui element cu generalitate universală la nivelul fenomenal, a reuşit să explice menţinerea unei continuităţi în transmigraţie prin păstrarea germenilor unei anumite existenţe individuale la nivelul conştiinţei-depozit pe parcursul perioadei intermediare dintre două reîncarnări succesive. Atunci când aceşti germeni ating starea de maturizare are loc „legarea” *(pratisandhi)* conştiinţei, reluarea transmigraţiei sale.

„Atunci când conştiinţa părăseşte corpul, ea preia toate caracteristicile acestuia cu ea...Elementul «aer» nu are nicio formă proprie a sa prin care să fie perceput şi nici vreo substanţă proprie prin care să fie susţinut. Cu toate acestea, atunci când cauzele şi condiţiile corespunzătoare sunt îndeplinite, el manifestă diferite existenţe, în diferite

[14] O discuţie detaliată asupra „condiţiei intermediare” *(antarābhava)*, concept introdus în budhism de autorii şcolii Vaibhāṣika, în *Abhidharmakośa*, III.10-17. Vezi Chaudhuri 1983:131-132!

moduri...Tot astfel, conştiinţa nu are nici formă, nici substanţă, nu poate fi nici văzută şi nici auzită. Cu toate acestea, atunci când cauzele şi condiţiile corespunzătoare sunt îndeplinite, toate aceste atribute apar."[15]

Instituirea unei condiţii alterate, perturbate, prin apropriaţie *(upādāna)*

Reprezentând o identitate proprie, un sine *(ātmabhāva)*, obiectul apropriat nu mai este experimentat într-un mod indiferent, ci lui îi este asociat tot ceea ce ţine de sentimentul identităţii. Obiectul apropriat şi conştiinţa ce apropriază există „într-o condiţie comună" *(ekayogakṣema)*. Termenul *„kṣema"*, destul de greu de tradus în limba română, desemnează starea, „securitatea", condiţia unei fiinţe. Atunci când îşi apropriază un obiect, conştiinţa îşi apropriază şi condiţia sau transformările acestuia.

Apropriaţia unei identităţi determinate, limitate produce noi tipuri de experienţă la nivelul conştiinţei. Ea încetează a mai fi indiferentă *(upekṣā)* faţă de obiectul experienţei sale şi dezvoltă ataşament faţă de obiectul apropriat. Toate atributele de tip existenţial ce iau naştere la nivelul conştiinţei îşi au originea în discriminarea dintre sine *(ātman)* şi non-sine instituită prin apropriaţie. Orice fiinţă care îşi atribuie o identitate limitată experimentează ataşamentul, dragostea faţă de sine *(ātmasneha, ātmaprema)* care o face să dorească tot ceea ce este în conformitate cu identitatea sa, tot ceea ce nu periclitează această identitate şi să respingă tot ceea ce poate afecta această identitate. Sinele *(ātman)* devine punctul de referinţă în raport cu care se dezvoltă atitudinile pasionate şi astfel starea conştiinţei încetează a mai fi una neutră. Faptul că obiectul apropriat ca sine propriu este unul limitat, supus la nenumărate forme de alteraţie, ba chiar şi supus anihilării, alterează starea de calm *(upaśama)* a conştiinţei care începe să experimenteze perturbaţiile *(kleśa)*. Conştiinţa perturbată experimentează suferinţa *(duḥkha)* şi totodată condiţia ei devine una înlănţuită *(saṃsāra, saṃbandha)*. Înlănţuirea se explică prin faptul că ea împărtăşeşte, se identifică cu obiectul apropriat „într-o condiţie comună" *(ekayogakṣema)* şi, prin aceasta, condiţia sa devine una fenomenală, una dependentă de fenomenal. Toate transformările suferite de obiectul apropriat sunt împărtăşite de conştiinţa ce apropriază.

„Atunci când există [noţiunea de] «sine» *(ātman)*, [ia naştere] şi noţiunea *(saṃjñā)* de «altul» *(para)*. Datorită discriminării *(vibhāva)* dintre sine *(sva)* şi celălalt

[15] *Ratnakuṭa*, 39, Chang 1998:230-231.

(para) [iau naştere] ataşamentul *(parigraha)* şi repulsia *(dveṣa)*. În conexiune cu acestea iau naştere toate neajunsurile *(doṣa)*."[16]

„Aceste două tipuri de germeni, [adică germenii comuni *(sādhāraṇa)* şi cei non-comuni *(asādhāraṇa)*] sunt numiţi şi «germeni ce dau naştere obiectelor sensibile» şi «germeni ce dau naştere obiectelor lipsite de sensibilitate». Aceasta deoarece locurile *(sthāna)*, nefiind delimitate de către minte, nu sunt experimentate ca substrat al plăcerii şi al durerii, pe când ceea ce e viu este [experimentat astfel]."[17]

A fi apropriat *(upātta)* înseamnă „a fi făcut al său" *(ātmasātkṛta)* şi totodată înseamnă „acela care, dacă favorizat sau afectat, devine un suport al plăcerii sau al durerii."[18]

Apropriaţia *(upādāna)* **ca zonă de contact între conştiinţa-depozit** *(ālayavijñāna)* **şi minte** *(manas)*, **ca experienţă comună ambelor**

Chiar dacă textele Vijñānavāda nu par să fie prea mult conştiente de acest lucru, experienţa apropriaţiei poate fi asimilată experienţei minţii *(manas)*. Mintea, conform şcolii Vijñānavāda, este cea responsabilă de apariţia ataşamentului faţă de identitatea individuală *(ātman)* şi, prin aceasta, este cea care dă naştere condiţiei personale, individuale. Aceeaşi funcţie o are şi apropriaţia. Diferenţa ar consta în faptul că, în calitate de apropriaţie *(upādāna)*, experienţa individualităţii este considerată sub aspectele sale ce ţin de conştiinţa-depozit, ca parte a experienţei universale, pe când, în cazul minţii *(manas)*, experienţa individualităţii este considerată în mod predominant sub aspectele sale interne.

Apropriaţia *(upādāna)* constituie o zonă de contact între experienţa considerată neutră, non-perturbată, a conştiinţei-depozit şi experienţa alterată, afectată de înlănţuire, perturbaţie şi suferinţă a minţii. Este important faptul că experienţa asumării unei identităţi individuale *(ātman)* şi a dezvoltării unui ataşament faţă de aceasta poate fi considerată ca ţinând atât de conştiinţa-depozit, caz în care ea este denumită „apropriaţie" *(upādāna)*, cât şi de minte *(manas)*, caz în care ea va fi considerată drept „perceperea realităţii corpului *(satkāyadṛṣṭi)*".[19] Fiindu-i asociată apropriaţia şi dat fiind faptul că această

[16] Maitreyanātha – *Bhavasaṃkrāntiṭīkā*, citând *Ratnāvalī*, însă fără vreo referinţă explicită, Śāstri 1938:34.

[17] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:71.

[18] Apud. Schmithausen, 1987:417, vol. II, nota 770.

[19] Vezi capitolul „III.1. Mintea *(manas)* şi constituirea registrului individual alterat"!

apropriaţie nu diferă de experienţa minţii *(manas)*, conştiinţa-depozit devine ea însăşi responsabilă de condiţia alterată instituită de mintea perturbată *(kliṣṭamanas)*. Devine astfel cât se poate de evident că este imposibilă efectuarea unei separaţii radicale între conştiinţa-depozit şi registrul alterat al existenţei individuale.

Uneori autorii Vijñānavāda au încercat să menţină puritatea absolută a conştiinţei-depozit printr-o asociere strictă între condiţia alterată şi minte *(manas)*. În felul acesta se crea impresia menţinerii nealterate a purităţii conştiinţei-depozit, condiţia alterată fiind explicată exclusiv prin intermediul minţii *(manas)*. Soluţia este însă doar una aparentă; pentru a nu se aluneca în dualism, condiţia alterată îi este asociată conştiinţei-depozit, chiar dacă doar sub denumirea de „apropriaţie" *(upādāna)*. Chiar dacă se alege un termen special pentru acel tip de conştiinţă responsabil de experienţa alterată, şi anume termenul de „minte" *(manas)*, filosofii Vijñānavāda au fost nevoiţi să asocieze mintea cu conştiinţa-depozit. Aceasta se realizează atât într-un mod indirect, prin menţionarea funcţiei de apropriaţie *(upādāna)* deţinute de conştiinţa-depozit, cât şi într-o manieră directă, uneori autorii şcolii afirmând în mod explicit fundamentarea, stabilirea minţii în conştiinţa-depozit.

„5. Încetarea *(vyāvṛti)* ei [se produce] în starea de Arhat. Stabilită *(āśritya)* în aceasta şi având-o pe aceasta ca obiect *(ālambana)* se manifestă [acea] conştiinţă *(vijñāna)* al cărei nume *(nāman)* este «mintea» *(manas)* şi a cărei natură *(ātmaka)* constă în mentaţie *(manana)*[20]."[21]

Aspectele soteriologice ale apropriaţiei

Dată fiind legătura strânsă dintre apropriaţie şi înlănţuire, eliberarea, elevaţia spirituală constau în diminuarea apropriaţiei, în renunţarea la această identitate limitată pe care conştiinţa şi-o atribuie în mod eronat.

Cosmologia budhistă susţine existenţa a trei domenii *(dhātu)* ale existenţei, ordonate ierarhic, în funcţie de elevaţia spirituală a celor stabiliţi în fiecare dintre acestea. Apropriaţia fiinţelor din cele două domenii inferioare

[20] Pentru explicitarea termenului „mentalizare" *(manana)*, vezi capitolul „III.1.1. Sinele individual *(ātman)* apropriat de minte *(manas)*"!

[21] „*5. tasya vyāvṛtirarhatve tadāśritya pravartate/*
tadālambaṃ manonāma vijñānaṃ mananātmakam//"
Vasubandhu – *Triṃśikā*, 5, Anacker 1998:422.

(Kāma-dhātu – domeniul dorinţei şi Rūpa-dhātu domeniul formei) constă, în conformitate cu varianta adaptată la sistemul Vijñānavādei a teoriei despre cele trei planuri *(tridhātu)*, atât din germeni cât şi din corp, organe materiale, pe când, în cazul celor aparţinând domeniului superior (Arūpa-dhātu – domeniul absenţei formei), obiectul apropriaţiei este constituit doar din germeni.[22]

II.9.2. Potenţialitatea conştiinţei-depozit către a manifesta condiţia individuală

Potenţialitatea conştiinţei-depozit către a manifesta existenţa individuală

Oricât de mult au încercat autorii Vijñānavāda să separe condiţia umană impură, înlănţuită, de registrul conştiinţei-depozit, pentru a se evita dualismul ei au trebuit să accepte măcar un statut de condiţie, de fundament al individualităţii cu referire la conştiinţa-depozit.[23]

„Cea de-a opta [conştiinţă] reprezintă fundamentul *(ālambana)* celorlalte şapte."[24]

„Din cea de-a opta conştiinţă *(vijñāna)* ia naştere manifestarea celorlalte şapte conştiinţe..."[25]

„29. Percepţia sinelui *(ātmadarśana)* ia naştere la nivelul maturizării [karmice] *(vipāka)*, la nivelul aceleia care reprezintă totalitatea germenilor *(sarvabīja)*; aceasta

[22] *Yogācārabhūmi*, *Pravṛtti Portion*, în Waldron 2003:175.

[23] Poate fi întâlnită în textele Vijñānavāda, mai precis în *Madhyāntavibhāga*, I.11-12 şi în comentariile lui Vasubandhu şi ale lui Sthiramati la acest text, o interpretare a seriei coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)* în termenii unui proces ce implică alteraţie de-a lungul tuturor etapelor sale. Nu doar că seria coproducerilor condiţionate rezultă în apariţia suferinţei, dar, mai mult decât atât, toate cele 12 etape *(aṅga)* ale sale sunt interpretate în mod explicit ca presupunând alteraţie. Prin aceasta, seriei coproducerilor condiţionate, naturii dependente, conştiinţei-depozit, le este inerentă alteraţia, care nu mai poate reprezenta doar un accident supraimpus lor. Vezi Kochumuttom 1999:68-69.

Pentru modul în care mintea *(manas)*, alteraţia, sunt stabilite în conştiinţa-depozit, sunt condiţionate de aceasta, vezi Chatterjee 1999:104-105! De asemenea, o discuţie asupra funcţiei conştiinţei-depozit în perpetuarea condiţiei individuale în Waldron 2003:94-95.

[24] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:469.

[25] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin1928:141.

este cunoscută ca fiind sinele interior *(pratyātman)*, ca fiind lipsită de formă *(arūpin)* şi lipsită de arătare *(anidarśana)* [către alţii]."[26]

„Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* reprezintă suportul *(āśraya)* acelor întipăriri *(vāsanā)* [ale sinelui]. Din aceasta, fiind stabilite *(āśritya)* în aceasta, se produc naşterile seriilor individuale *(santāna)*."[27]

În acest sens, uneori conştiinţa-depozit mai este denumită şi „conştiinţa-condiţie" *(pratyayavijñāna)* sau „conştiinţa-rădăcină" *(mūlavijñāna)*.

„«Conştiinţa-rădăcină" *(mūlavijñāna)* reprezintă conştiinţa-depozit. Ea reprezintă «rădăcina» tuturor celorlalte ideaţii *(vikalpa)* şi totodată ea însăşi este ideaţie; de aceea este denumită «conştiinţa-rădăcină»."[28]

Madhyāntavibhāga nu foloseşte niciodată termenul *„ālayavijñāna"*, ci pe cel de *„pratyayavijñāna"* („conştiinţa-condiţie") pentru a se referi la conştiinţa ce experimentează manifestarea universală. Versetul I.9 opune această conştiinţă ce condiţionează întregul registru al experienţei ansamblului celor şapte conştiinţe individuale (mintea, conştiinţa mentală şi cele cinci conştiinţe senzoriale). Experienţa individuală *(upabhoga)*, experienţa obişnuită a oricărui individ, reprezintă ideaţie a acestor şapte conştiinţe, conştiinţa-depozit constituind mai degrabă condiţia *(pratyaya)*, registrul la nivelul căruia se individualizează experienţa personală.

„I.9. Prima este conştiinţa-condiţie *(pratyaya vijñāna)*; a doua ţine de experienţă *(aupabhogika)*. Stările conştiinţei *(caitas)*[29] reprezintă experimentare *(upabhoga)*, discriminare *(pariccheda)* şi impulsionare *(preraka)*.

[Bhāṣya:] Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, deoarece constituie condiţia *(pratyaya)* celorlalte conştiinţe, reprezintă conştiinţa-condiţie. Condiţionate de ea, există conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)*, responsabile de experienţă."[30]

---

[26] *„29. sarvabīje vipāke hi jāyate ātmadarśanaṃ/*
pratyātmavedanīyo 'sau arūpī anidarśanaḥ//"
Paramārtha-gāthā, 29, Schmithausen 1987:228, vol. I, ap. II.

[27] *„tadvāsanāśrayo hyālayavijñānamatastadāśritya pravartate santānenotpadyata ityarthaḥ/"*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 5cd, Chatterjee 1980:51.

[28] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, II.20, Lamotte 1973:112-3.

[29] În text, *„caitasāḥ"*.

[30] *„I.9. ekaṃ pratyayavijñānaṃ dvitīyam caupabhogikam/*
upabhogaparicchedaprerakāstatra caitasāḥ//
ālayavijñānamanyeṣām vijñānānāṃ pratyayatvātpratyayavijñānam/ tatpratyayaṃ pravṛttivijñānamaupabhogikam/"
Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, I.9 şi Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. I.9, Anacker 1998:426.

Aceasta revine la a spune că germenii existenţei individuale, a existenţei umane, a apropriaţiei şi a întregului registru alterat ce îi urmează acesteia, se găsesc la nivelul conştiinţei-depozit, ca un tip specific de germeni. Textele şcolii[31] menţionează existenţa unor germeni responsabili de oricare dintre experienţele individuale, fie ele sub forma discriminării unui subiect al experienţei *(grāhaka)*, a unui obiect *(grāhya)* sau a experienţei însăşi *(grāha)*.

„III.17. ... Altfel, obiectul este considerat a fi cel care percepe *(grāhaka)*, ceea ce este perceput *(grāhya)* şi germenii *(bīja)* percepţiei *(grāha)*.

[Bhāṣya:] Cum adică altele? Adică planurile existenţei *(dhātu)*. Aici, germenii *(bīja)* şi obiectele *(artha)* de tipul subiectului experienţei reprezintă planul ochiului şi al celorlalte.[32] Germenii şi obiectele de tipul obiectului experienţei reprezintă planul formei şi al celorlalte. Germenii şi obiectele de tipul experimentării *(grāha)* acestora reprezintă planul conştiinţei vizuale şi al celorlalte.”[33]

Cel mai frecvent întâlnită clasificare a germenilor din textele Vijñānavāda distinge trei tipuri majore de germeni *(bīja)*, de întipăriri *(vāsanā)*.[34] Unul dintre acestea este constituit din „întipăririle percepţiei sinelui” *(ātmadṛṣṭivāsanā)*, adică de acei germeni care vor da naştere unei existenţe individuale. Prin acceptarea existenţei acestui tip de germeni la nivelul conştiinţei-depozit, Vijñānavāda recunoaşte într-un mod explicit o anumită interferenţă între registrul individual alterat şi experienţa conştiinţei-depozit.

„În al doilea rând, întipăririle perceperii egoului. Acestea reprezintă germenii întipăriţi de perturbaţii *(kleśa)* şi de ceilalţi [factori mentali] asociaţi lor. Ele dau naştere acelor reprezentări ale conştiinţei ce constau în diferenţierea dintre sine şi celălalt *(sva-para-viśeṣa)*. După cum se afirmă [în *Mahāyānasaṃgraha*]: «... deoarece acea reprezentare a conştiinţei ce constă din diferenţierea dintre sine şi celălalt ia naştere din germenii, din întipăririle perceperii sinelui *(ātmadṛṣṭivāsanābīja)*. »

De asemenea, ele sunt denumite şi «întipăririle perceperii realităţii corpului» *(satkāyadṛṣṭivāsanā)*. Aceasta deoarece reprezintă germenii perceperii [agregatelor] tranzitorii [sa sine].”[35]

---

[31] *Madhyāntavibhāga*, III.17 şi *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. III.17, Anacker 1998:443.

[32] „Planul ochiului şi al celorlalte” se referă la obiectele ce sunt apropriate şi care astfel ajung să constituie individualitatea corporală, experienţa de tipul subiectului.

[33] *„III.17.... grāhakagrāhyatadgrāhabījārthaścāparo mataḥ/*

[Bhāṣya:] katamo 'paraḥ/ dhātuḥ/ tatra grāhakabījārthaścakṣurdhātvādayaḥ/ grāhyabījārtho rūpadhātvādayaḥ tadgrāhabījārthaścakṣurvijñānadhātvādayaḥ//”

Madhyāntavibhāga, III.17 şi *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. III.17, Anacker 1998:443.

[34] Vezi capitolul „II.6.3. Germenii *(bīja)* manifestării factorilor”!

[35] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, pag. 69, în Sparham.

Mai mult decât atât, apropriaţia este una dintre funcţiile cel mai frecvent menţionate cu privire la conştiinţa-depozit, alături de aceea de a realiza succesiunea cauzală a factorilor.

„De ce este aceasta denumită *«ālayavijñāna»*? Este denumită *«ālayavijñāna»* deoarece toţi factorii perturbaţi care iau naştere sunt stabiliţi în ea în calitate de cauză [a lor]. De asemenea, este denumită *«ālayavijñāna»* deoarece toate fiinţele vii sunt stabilite *(ālīna)* în ea ca în sinele lor."[36]

„Există patru sensuri ale [termenului] *«ālaya»*:

...

2) Este denumită *«ālaya»* deoarece fiinţele vii se stabilesc *(ālīyante)* în ea în calitate de sine al lor.

3) Este denumită *«ālaya»* deoarece, după ce la începutul [unei noi vieţi] s-a coagulat (*saṃmūrch* sau *sanniviś*) cu substanţa embrionară, ea îi împărtăşeşte acesteia condiţia *(ekayogakṣema)*.

4) Este denumită *«ālaya»* deoarece de către ea este apropriat *(upātta)* corpul; căci *«ālaya»* are şi sensul de *«upādāna»*."[37]

Textele Vijñānavāda par să îi atribuie manifestării o tendinţă naturală, intrinsecă, spre a cădea în eroarea *(viparyāsa)* perceperii sinelui *(ātmadṛṣṭi)*. În general se afirmă că germenii ce dau naştere acestei experienţe eronate există dintotdeauna *(anādikālika)* la nivelul conştiinţei-depozit şi din aceasta se poate deduce că ei ar caracteriza conştiinţa-depozit într-un mod mai degrabă natural, intrinsec, decât într-unul accidental, extrinsec.

„XVIII.103. Percepţia sinelui *(ātmadṛṣṭi)* este necreată *(anutpādya)*; producerea ei repetată *(abhyāsa)* este lipsită de vreun început în timp *(anādikālika)*."[38]

Funcţia de condiţie a naşterii fiinţelor individuale, a sinelui individual *(ātman)*, deţinută de conştiinţa-depozit reiese şi din aspectul de „maturizare karmică" *(vipāka)* pe care îl deţine conştiinţa-depozit. Prin procesul maturizării karmice se dă seama de apariţia oricărei fiinţe, a oricărui destin individual.[39]

„[Conştiinţa-depozit] ca maturizare este constituită din maturizarea sub forma destinelor *(gati)* datorată operatorilor *(saṃskāra)* şi existenţei *(bhava)*."[40]

---

[36] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:95.

[37] Schmithausen 1987:424-425, vol. II, nota 817.

[38] *„XVIII.103. ātmadṛṣṭiranutpādyā abhyāso 'nādikālikaḥ/"*

Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XVIII.103, Limaye 2000:443.

[39] Pasaje din canonul Hīnayāna care discută despre reîncarnare ca actualizare a karmei, a dorinţelor din trecut: *Saṃyutta-Nikāya*, XXII.22, XXII.53, XXII.35, XXII.112, în Warren 1995:159-163.

[40] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.59, Lamotte 1973:81.

Etapele individualizării fiinţelor la nivelul conştiinţei-depozit

În funcţie de ipostaza conştiinţei care constituie subiectul experienţei, textele Vijñānavāda disting trei tipuri principale de obiecte ale experienţei. Primul tip este constituit din fluxul cauzal universal, din experienţa specifică a conştiinţei-depozit. Următoarele două tipuri de experienţă au caracteristici de individualitate, reprezintă forme alterate ale experienţei. Al doilea tip de experienţă îl reprezintă experienţa specifică minţii *(manas)*, care constă din manifestarea unui sine individual *(ātmapratibhāsa)*, din apropriaţia personală, individuală, a unei identităţi determinate. Al treilea tip de experienţă este constituit din manifestarea ideaţiilor senzoriale conceptualizate *(vijñaptipratibhāsa)*, de care sunt responsabile cele şase conştiinţe operaţionale (cele cinci conştiinţe senzoriale şi conştiinţa mentală).[41]

Relaţia dintre aceste trei tipuri de experienţă, respectiv dintre cele trei tipuri ale conştiinţei care le experimentează, nu este una de adiacenţă, ci una de determinare succesivă, de ierarhizare. Conştiinţa-depozit constituie condiţia tuturor, registrul la nivelul căruia iau toate naştere. Prima conştiinţă individuală care se individualizează la nivelul ei este mintea *(manas)* care, prin fenomenul apropriaţiei, este cea care dă naştere individului. La nivelul acestui individ ia naştere experienţa conceptualizată, experienţa naturilor proprii determinate *(vikalpa svabhāva)*, de care sunt responsabile conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)*. Doar relaţia dintre cele cinci conştiinţe senzoriale este una de strictă adiacenţă; conştiinţa mentală *(manovijñāna)* nu este întrutotul adiacentă conştiinţelor senzoriale, ci, mai degrabă, ea sintetizează experienţa conştiinţelor senzoriale sub o formă conceptuală. Însă chiar dacă nu este vorba exact despre o relaţie de adiacenţă, totuşi nu este vorba nici despre o relaţie de determinaţie, de ierarhizare între conştiinţa mentală şi conştiinţele senzoriale.

Aşadar, individualizarea experienţei umane se face în trei etape principale, fiecare dintre acestea fiind determinată de cea precedentă. Mai întâi este etapa experienţei universale a conştiinţei-depozit, care conţine strânşi laolaltă, în mod ne-individualizat, toţi germenii, inclusiv pe cei ai oricăreia dintre experienţele individuale. La nivelul acesteia se individualizează mintea *(manas)*, care

---

[41] Clasificare expusă în conformitate cu Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, I.3; Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. I.3, Anacker 1998:425; Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.3, Pandeya 1999:14-6.

îşi apropriază o parte determinată din registrul experienţei conştiinţei-depozit şi prin aceasta dă naştere egoului, fiinţei individuale. Cea de-a treia etapă este aceea în care, la nivelul acestei experienţe apropriate, iau naştere ideaţiile senzoriale cărora conştiinţa mentală le va da o înfăţişare categorială.

„[Conştiinţa-depozit] reprezintă cauza *(hetu)* datorită căreia iau naştere mintea *(manas)* şi conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)*."[42]

O implicaţie importantă a acestei scheme a genezei fiinţelor individuale este aceea că recunoaşte, cu privire la conştiinţa-depozit, statutul de condiţie a naşterii fiinţelor individuale. Conştiinţa-depozit reprezintă condiţia universală, responsabilă de apariţia multitudinii fiinţelor, reprezintă registrul universal la nivelul căruia se individualizează toate fiinţele. În procesul individualizării unei fiinţe conştiinţa-depozit este implicată ca o primă etapă a acestui proces.

II.9.3. Statutul dualităţii *(dvaya)* în raport cu conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*

Caracterul non-dual al conştiinţei-depozit în Vijñānavāda clasică

Susţinerea ideii cum că fluxul cauzal, conştiinţa-depozit, deţine în mod natural, în mod firesc, o anumită predispoziţie către producerea individualităţii umane, către producerea registrului alterat, compromite în mod serios caracterul absolut pur al conştiinţei-depozit. Identitatea individuală *(ātman)*, dualitatea *(dvaya)* dintre sine şi celălalt *(sva-para)* sunt responsabile de producerea întregii condiţii perturbate şi astfel problema relaţionării sale cu conştiinţa-depozit este esenţială în ceea ce priveşte posibilitatea sau imposibilitatea menţinerii caracterului absolut pur al conştiinţei-depozit, al fluxului cauzal.[43]

Vijñānavāda clasică, încercând să salveze acest caracter pur, neagă aplicabilitatea dualităţii sine-celălalt *(sva-para)*, a dualităţii subiect-obiect *(grāhaka-grāhya)*, registrului conştiinţei-depozit.[44]

---

[42] Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, ad. II.II.4.4, Lamotte 1934-35:201.

[43] Dualitatea ca origine a întregii condiţii alterate la Chatterjee 1999:90.

[44] Kochumuttom 1999:3-11 este probabil singurul exeget mai important care vede în Vijñānavāda doar o respingere a dualităţii subiect-obiect, şi nu o critică a realismului, a pluralismului. Însă argumentele sale se bazează pe o interpretare greşită a unor pasaje din literatura şcolii.

Conform autorilor clasici, nu doar multiplele identificări determinate pe care un subiect le atribuie obiectelor percepţiei sunt pură imaginaţie, ci însăşi această dihotomie dintre subiect şi obiect este doar un produs al imaginaţiei. Conştiinţa-depozit constituie o masă amorfă unitară, la nivelul căreia nimic nu este determinat în mod real, nici măcar separaţia dintre subiect şi obiect.[45]

„Conform lui Sthiramati, conştiinţa şi stările conştiinţei *(cittacaitta)*, atunci când sunt caracterizate de tendinţa către proliferare *(sāsrava)*, sub determinaţia unei întipăriri a non-existentului *(abhūtavāsanā)*, [întipărire] care este lipsită de început, deşi sunt de o natură unică, iau naştere având un aspect dual, având caracteristici duale. [Iau naştere] sub forma unei componente a reprezentării *(darśanabhāga)*, a unui subiect al percepţiei *(grāhaka)* şi sub forma unei componente obiect *(nimittabhāga)*, a unui obiect al perce-ţiei *(grāhya)*. Însă aceste două componente există doar pentru opinia subiectivă *(ruci)* şi nu există pentru opinia raţional [fundamentată] *(yukti)*. *Madhyānta-[vibhāga]* susţine că aceste caractere *(lakṣaṇa)* sunt construcţii mentale *(parikalpita)*."[46]

„Pentru Sthiramati, cele două componente nu sunt născute în mod condiţionat *(paratantra)*[47], nu sunt reale."[48]

„... prin faptul că natura *(ātman)* obiectului *(grāhya)* şi a subiectului *(grāhaka)* este vidă *(śūnya)*."[49]

„De aceea, construcţia non-existentului *(abhūtaparikalpa)* trebuie să fie văzută ca fiind vidă *(śūnya)* de dualitate *(dvaya)*."[50]

La nivelul manifestării fluxului cauzal nu există nicio diviziune substanţială, de orice tip ar putea fi ea imaginată; astfel, nici diviziunea între subiect şi obiect nu caracterizează natura manifestării. Din perspectiva naturii sale, manifestarea este un tot pe care conştiinţa umană îl înfăţişează sub aspecte determinate, multiple *(nānā)*. Totuşi, nimic din această diversitate nu constituie altceva decât eroare, imaginaţie a conştiinţei umane.

---

[45] Pentru o interpretare monistă a transformărilor conştiinţei, în acord cu Sthiramati, vezi Ueda 1967:161!

Vezi şi Poussin 1938:144 pentru absenţa dualităţii la nivelul condiţiei fireşti a existenţei, în conformitate tot cu Sthiramati!

[46] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:522.

[47] A nu fi condiţionat, aici, înseamnă a nu fi determinat doar de condiţii ce ţin de conştiinţa-depozit cea neafectată de individualitate, ci a fi deopotrivă determinat de o conştiinţă individuală.

[48] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:9.

[49] *„grāhyagrāhakātmanā śūnyam"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.2 (I.3), Pandeya 1999:13.

[50] *„ato 'bhūtaparikalpaṃ dvayena śūnyaṃ paśyati"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya 1999:22.

„III.76. [Toate] sunt doar conştiinţă *(citta)*; conştiinţa este lipsită de [dualitatea] dintre caracteristici *(lakṣaṇa)* şi ceea ce este caracterizat *(lakṣya)*. Cele vizibile *(dṛśya)* reprezintă [doar] apariţii *(ākāra)*; cele vizibile nu există în modul în care sunt imaginate de către cei imaturi *(bāla)*."[51]

Atât caracteristicile, cât şi obiectul caracterizat (subiectul şi obiectul) sunt, în egală măsură, doar apariţii *(ākāra)*, doar ideaţii *(vijñapti)* ale conştiinţei umane. Conştiinţa individuală percepe o distincţie categorială între ea însăşi ca subiect şi obiectele experienţei sale, între caracteristicile *(lakṣaṇa)* experimentate de ea şi „obiectele" exterioare ei, cărora aceste caracteristici le aparţin *(lakṣya)*. Această diviziune nu îşi găseşte însă niciun temei ne-subiectiv, distincţia fiind doar imaginaţie *(parikalpa)* subiectivă.

Interpretarea duală a experienţei constituie natura proprie concepută *(parikalpita)* şi nu cea dependentă *(paratantra)*. Altfel spus, acest mod de a vedea manifestarea nu reprezintă modul real în care factorii se manifestă, adică, ca fenomenal iluzoriu, lipsit de vreo natură proprie; modul real de manifestare este reprezentat de natura proprie dependentă, la nivel căreia orice delimitaţie este absentă. Dualitatea constituie un mod absolut eronat de a interpreta manifestarea, un mod ce constituie în întregime imaginaţie *(parikalpita)* a conştiinţei umane, imaginaţie lipsită de vreo realitate. Natura proprie de subiect şi cea de obiect sunt, în totalitate, produse ale conştiinţei individuale.

„Obiectul *(grāhya)* şi subiectul *(grāhaka)*, deoarece sunt lipsite de natură proprie *(svabhāvaśūnyatva)*, sunt non-existente *(abhūta)*. Totuşi, ele sunt concepute *(pari-kḷp)* ca fiind existente *(astitva)* – de aceea, sunt considerate drept natura concepută *(parikalpita)*."[52]

Dualitatea subiect-obiect era considerată, în perioada clasică a Vijñānavādei, ca ţinând în mod strict de conştiinţele individuale. *Mahāyānasaṃgraha*, II.11-13[53] cuprinde o discuţie a prezenţei, la nivelul unei conştiinţe, a unei componente ce se arată ca subiect al experienţei *(grāhaka)*, ca reprezentare

[51] *„III.76. cittameva bhaveccittaṃ lakṣyalakṣaṇajitam/*
dṛśyākāraṃ na dṛśyo 'sti yathā bālairvikalpyate//"
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. III.vers 76, Nanjio 1956:186.

[52] *„grāhyaṃ grāhakam ca svabhāvaśūnyatvādabhūtamapyastitvena parikalpyata iti parikalpita ucyate/"*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.5 (I.6), Pandeya 1999:19.

[53] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.11-13, Lamotte 1973:99-103. Vezi şi Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, II.11-13 şi Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, ad. II.11-13, Lamotte 1973:99-103.

(sadarśana), şi a unei componente ce se arată ca obiect al percepţiei *(grāhya, sanimitta)*.

„Datorită dualităţii *(dvaya)*, deoarece aceste ideaţii sunt caracterizate de obiect *(sanimitta)* şi de reprezentare *(sadarśana)*."[54]

„Astfel, ideaţiile vizuale *(cakṣurvijñāna)* şi celelalte au drept obiect *(nimitta)* ideaţia culorii *(rūpavijñapti)* şi celelalte, iar ca percepţie *(darśana)* ideaţia conştiinţei vizuale *(cakṣurvijñānavijñapti)*. Şi aşa mai departe, până la ideaţiile conştiinţei corporale *(kāyavijñānavijñapti)*."[55]

„Aceste două componente *(bhāga)* sunt simultane *(sahabhū)*."[56]

Textul încearcă, în II.13[57], şi o prezentare a conştiinţei-depozit sub acest dublu aspect, de parte subiect şi parte obiect, însă ceea ce se afirmă, şi anume că conştiinţa mentală *(manovijñāna)* constituie componenta sa de tipul percepţiei *(darśanavijñapti)* şi că toate „celelalte ideaţii" *(tadanyavijñapti)* constituie componenta sa de tipul obiectului *(nimittavijñapti)*, este destul de puţin inteligibil şi nici comentariile lui Vasubandhu şi Asvabhāva nu reuşesc să facă prea multă lumină în această privinţă.

Acest mod de a concepe dualitatea, ca pură imaginaţie a individului, lipsită de vreo contraparte obiectivă la nivelul seriei coproducerilor condiţionate, pare să fie într-o bună relaţie de concordanţă cu ansamblul doctrinei clasice a Vijñānavādei, care tinde către afirmarea caracterului absolut pur al conştiinţei-depozit, al fluxului cauzal, dar singura problemă pe care o ridică în legătură cu coerenţa sa cu restul sistemului este aceea că apropriaţia *(upādāna)*, care creează distincţia ego – non-ego, precede individualitatea prin faptul că tocmai ea îi dă naştere şi astfel dihotomia ego – non-ego pare să nu fie întrutotul de natură subiectivă. Apropriaţia, pe care chiar şi autorii clasici o acceptă drept una dintre funcţiile conştiinţei-depozit, introduce o anumită distincţie ce nu are un caracter subiectiv, prin faptul că îi precede subiectului. Actul prin care subiectul se constituie ca fiinţă individuală nu poate fi considerat ca un act strict subiectiv, ci trebuie localizat altundeva decât la nivelul subiectului.

---

[54] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.11, Lamotte 1973:99.
[55] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.11, Lamotte 1973:100.
[56] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, II.11, Lamotte 1973:99.
[57] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.13, Lamotte 1973:103.

Caracterul real al dualităţii subiect-obiect, conform unor texte timpurii

Separaţia radicală dintre fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)* ce constituie conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* şi dualitatea subiect-obiect, deşi reuşea să menţină caracterul pur al conştiinţei-depozit, reprezenta o alunecare în dualism, întrucât registrul alterat devenea pur şi simplu un alt registru decât cel al fluxului cauzal. Deoarece această idee era cât se poate de inacceptabilă pentru autorii Vijñānavāda, poate fi întâlnită în numeroase texte, mai ales în unele ţinând de perioada târzie a dezvoltării şcolii, şi ideea cum că individualizarea subiectului, apariţia dualităţii subiect-obiect, reprezintă caracteristici intrinseci ale conştiinţei-depozit şi nu ceva diferit de ea, care cel mult ajunge să îi fie supraimpus. Aceste versiuni ale doctrinei ce susţine inerenţa dualităţii subiect-obiect *(grāhaka-grāhya)* la nivelul conştiinţei-depozit apar în principal în texte ale unor autori târzii, care nu au supravieţuit până astăzi în originalul sanskrit, ci doar în traduceri chineze sau tibetane încă insuficient studiate. Principala sursă referitoare la aceste versiuni ale doctrinei este, cel puţin până în acest moment, vasta lucrare a lui Hiuan-Tsang, *Ch'eng-wei-shih-lun*.[58]

Hiuan-Tsang atribuie o astfel de concepţie, ce susţine caracterul dual al conştiinţei-depozit, chiar şi unor autori sau texte destul de timpurii. Fără a da prea multe detalii, el atribuie o astfel de concepţie lui Nanda şi lui Bandhuśrī, Bandhuśrī fiind un autor destul de timpuriu (după toate probabilităţile, sec. V). Nimic din lucrările acestor doi filosofi nu a supravieţuit până astăzi, iar puţinele informaţii despre viaţa lui Nanda sunt preluate din istoria budhismului indian redactată de Taranātha.[59] Hiuan-Tsang îi menţionează în *Ch'eng-wei-shih-lun*, în cazul lui Bandhuśrī aceasta fiind singura menţiune referitoare la el ce a supravieţuit până astăzi în literatura budhistă, şi le atribuie un mod de a concepe conştiinţa într-o formă duală, ca fiind constituită dintr-o componentă subiect *(darśanabhāga)*, care percepe şi o componentă obiect *(nimittabhāga)*, care este percepută.[60]

---

[58] Despre prezenţa germenilor dualităţii, ai alterităţii, la nivelul conştiinţei-depozit, vezi Chatterjee 1999:89-90!

Cele două linii de interpretare a relaţiei dintre dualitate şi conştiinţă s-au distins şi mai clar în China, unde chiar au luat naştere două şcoli diferite, a căror principală discordanţă este tocmai cea legată de modul în care este considerată această relaţie. Vezi Ganguly 1992:11!

[59] Vezi Taranātha 1980:106!

[60] Pentru cele două componente *(bhāga)* ale conştiinţei, vezi Ueda 1967:157-158!

Pentru statutul dualităţii la Nanda şi la Dharmapāla, vezi Poussin 1938:144!

„Bandhuśrī şi Nanda admit două componente."[61]

Această concepţie este atribuită de Hiuan-Tsang şi textului *Ghanavyūha-sūtra* deşi chiar fraza pe care el o citează din acest text şi care susţine, cel puţin în prima sa parte, reducerea obiectului la subiect, este mai degrabă în acord cu o viziune unitară asupra conştiinţei decât cu una ce susţine dualitatea acesteia.

„După cum se afirmă în *Ghanavyūha*: «Toate sunt doar subiectul cunoaşterii; obiectul cunoaşterii nu există. Componenta subiect şi cea obiect există prin ele însele.»"[62]

Cele trei componente *(bhāga)* **ale conştiinţei, conform şcolii logiciste Sautrāntika-Yogācāra**

În continuare, Hiuan-Tsang menţionează poziţia lui Dignāga, ce a fost preluată de întreaga şcoală logicistă iniţiată de el, şi care admite, la nivelul unei conştiinţe, existenţa a trei componente.[63] Alături de componenta percepută, de componenta obiect *(nimittabhāga)* şi de cea a reprezentării, a subiectului *(darśanabhāga)*, există şi o aşa-numită „componentă auto-reflexivă" *(svasaṃvittibhāga)* a conştiinţei, la nivelul căreia sunt unificate celelalte două componente. Svasaṃvittibhāga reprezintă acea latură a conştiinţei la nivelul căreia obiectul şi aspectul sub care acesta este perceput sunt unificate; un anumit act cognitiv constituie cunoaşterea unui obiect într-un anumit mod tocmai deoarece componenta obiect şi componenta subiect sunt unificate la nivelul componentei auto-reflexive. Svasaṃvittibhāga, prin faptul că reuneşte celelalte două componente, este oarecum mai fundamentală decât acestea, constituie substanţa *(dravya)*, suportul *(āśraya)* la nivelul căruia se individualizează celelalte două componente.[64] În termeni logicişti, componenta obiect *(nimittabhāga)* reprezintă obiectul cunoaşterii *(prameya)*, componenta reprezentării *(darśanabhāga)* reprezintă mijlocul cunoaşterii *(pramāṇa)*, iar componenta autoreflexivă *(svasaṃvittibhāga)* constituie rezultatul cunoaşterii *(pramāṇaphala)*, componenta sa esenţială *(svābhāvikabhāga)*.[65]

---

[61] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:9.

[62] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:126-27.

Prima parte a citatului nu este coerentă cu cea de-a doua; este vorba fie de o reproducere greşită a pasajului de către Hiuan-Tsang, fie de o reproducere corectă dar care ignoră contextul.

[63] Vezi Dignāga – *Pramāṇasamuccaya*, I.10, Hattori 1968:29.

[64] Vezi Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:127.

[65] Vezi Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:127.

Această triplă diviziune a conştiinţei expusă de Hiuan-Tsang este susţinută, fără nicio îndoială, de către şcoala logicistă în ceea ce priveşte conştiinţele individuale, dar valabilitatea sa cu privire la conştiinţa-depozit, la conştiinţa trans-individuală, este discutabilă. De fapt, interesul logicienilor Sautrāntika-Yogācāra s-a centrat aproape exclusiv asupra problemelor epistemologice, ce au ca subiect de referinţă conştiinţele individuale şi destul de puţin asupra problemelor de tip metafizic sau cosmologic, ce presupun conştiinţa-depozit. Dat fiind faptul că ei în general au preluat, fără a interveni prea mult, metafizica clasică a Vijñānavādei, este de presupus că şi în privinţa statutului conştiinţei-depozit, poziţia lor este cea susţinută de autorii clasici ai şcolii şi că diviziunea în trei componente a conştiinţei să facă referire doar la conştiinţele individuale.

Cele patru componente *(bhāga)* ale conştiinţei, conform lui Dharmapāla

Dintre teoriile ce nu aderă la o viziune strict unitară cu privire la caracterul oricărei conştiinţe, cea mai faimoasă este cea a lui Dharmapāla. Deoarece ea se aplică, în egală măsură, şi conştiinţei-depozit, ea nu are doar valenţe epistemice, ca în cazul teoriei logicienilor, ci deopotrivă valabilitate metafizică.

Deoarece nici textele lui Dharmapāla nu au supravieţuit până astăzi în originalul sanskrit, teoria sa, în forma în care ne-a parvenit, este uşor ne-concludentă în anumite privinţe; totuşi, menţionarea ei frecventă în *Ch'eng-wei-shih-lun* a lui Hiuan-Tsang face ca ea să fie relativ bine cunoscută astăzi.[66]

Dharmapāla acceptă cele trei componente ale conştiinţei admise în şcoala logicistă şi, pe lângă acestea, mai susţine şi existenţa unei a patra componente şi anume Svasaṃvittisaṃvittibhāga, al cărei nume s-ar putea traduce prin „componenta auto-reflexivităţii reflexivităţii".[67] Nu reiese foarte clar din *Ch'eng-wei-shih-lun* în ce anume constă această componentă, însă cel mai probabil este ca Dharmapāla să aibă în vedere conştiinţa absolută, absolutul în calitate de conştiinţă, în care orice manifestare, orice conştiinţă fenomenală este

[66] Pentru viaţa şi activitatea lui Dharmapāla (aprox. 530-561), vezi Tillemans 1990:8-13!

[67] Pentru cele patru componente ale conştiinţei la Dharmapāla, vezi Tillemans 1990:9-10 (nota 25)!

stabilită. Această componentă este cea care realizează actul comprehensiunii celei de-a treia componente, componenta auto-reflexivă *(svasaṃvittibhāga)*, componentă la nivelul căreia sunt unificate componenta percepţiei şi cea a obiectului perceput. Prin aceasta, cea de-a patra componentă dobândeşte un statut de subiect ultim, de subiect absolut.

Cea de-a treia componentă, cea a auto-reflexivităţii *(svasaṃvittibhāga)* reprezintă conştiinţa fenomenală, care ia naştere în mod condiţionat. Ea reuneşte, la nivelul său, subiectul şi obiectul; acestea sunt privite chiar ca o „transformare" *(pariṇāma)* a componentei auto-reflexivităţii. Hiuan-Tsang, expunând teoria lui Dharmapāla, identifică componenta obiectului cu lumea comună *(bhājanaloka)* şi pe cea a subiectului cu apropriaţia *(upādāna)*, sugerând astfel o suprapunere a dualităţii subiect *(grāhaka)* – obiect *(grāhya)* peste dualitatea comun, împărtăşit *(asādhāraṇa)* – individual, specific *(sādhāraṇa)*.[68]

Componentei auto-reflexivităţii îi este atribuită şi facultatea memoriei; memoria, care reuneşte, la nivelul conţinuturilor ei, componenta obiect şi pe cea subiect, nu poate ţine de acestea două deoarece, în cazul său, componenta obiect poate fi absentă. Astfel că, dat fiind şi caracterul său fenomenal, memoria nu poate ţine decât de componenta auto-reflexivităţii.

Fiind stabilite în această componentă, se individualizează componenta reprezentării *(darśanabhāga)*, care constă în modalitatea *(ākāra)* de a experimenta, în ideaţiile ce constituie actul cunoaşterii *(vijñaptikriyā)*, şi componenta obiect *(nimittabhāga)*, care constă din ceea ce conştiinţa intenţionează, din ceea ce conştiinţa îşi reprezintă ca exterior sieşi.[69]

> „Există o dublă transformare *(pariṇāma)* obiectivă: se transformă sub forma celor interioare – adică germenii *(bīja)* şi corpul ce posedă organele – şi sub forma celor exterioare – adică lumea împărtăşită.
>
> Aceşti diverşi factori *(dharma)*, ce iau naştere din ea, [adică din conştiinţă,] constituie componenta sa obiect *(nimittabhāga)*. În această componentă obiect ea îşi găseşte obiectul *(ālambana)*. În funcţie de obiect, ea are un aspect *(ākāra)* al conştientizării, un act de cunoaştere *(vijñaptikriyā)*. ... Acest act de cunoaştere constituie componenta reprezentării *(darśanabhāga)* a conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*."[70]

---

[68] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:125.

[69] Pentru distincţia componenta percepţiei – componenta obiect, vezi Tillemans 1990:8-9!

Pentru un studiu asupra celor două componente ale conştiinţei, vezi Ganguly 1992:46-47!

[70] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:125.

Caracterul real al dihotomiei subiect-obiect

Această concepţie a lui Dharmapāla are consecinţe importante în ceea ce priveşte statutul ontologic atribuit dualităţii subiect-obiect, care, în sistemul său, ţine de natura însăşi a conştiinţei-depozit şi nu este doar un produs subiectiv, o construcţie imaginată a conştiinţelor individuale.

„Componenta obiect *(nimittabhāga)* şi componenta reprezentării *(darśanabhāga)* sunt născute din condiţii, la fel ca şi conştiinţa însăşi.[71] Astfel acestea sunt similare conştiinţei, la fel de reale sau de false ca şi ea."[72]

„Conform lui Dharmapāla, conştiinţa şi stările sale *(cittacaitta)* se transformă *(pari-ṇam)* în cele două componente *(bhāga)* sub influenţa întipăririlor *(vāsanā)*. Aceste două componente ce iau naştere în acest mod sunt produse din condiţii şi, de aceea, reprezintă natura proprie dependentă *(paratantra)*, la fel ca şi componenta auto-reflexivă *(svasaṃvittibhāga)*."[73]

Ceea ce este absolut ireal, imaginat *(parikalpita)* nu este dualitatea subiect-obiect, ce împărtăşeşte realitatea conştiinţei – chiar dacă este vorba doar despre o realitate contingentă, relativă – ci diversele modalităţi în care conştiinţele umane, gândirea individuală şi subiectivă îşi imaginează aceste două componente. Cele două componente – cea a subiectului şi cea a obiectului – constituie natura proprie dependentă *(paratantra)*, însă diversele discriminări *(vikalpa)*, naturi proprii *(svabhāva)*, pe care conştiinţa individuală le impută lor reprezintă irealitate absolută, au o natură concepută *(parikalpita)*.

„Cele două componente *(bhāga)*, concepute în aceste maniere diverse, sunt calificate ca «imaginaţie» *(parikalpita)*."[74]

Statutul dependent *(paratantra)* – şi nu imaginat *(parikalpita)* – al dihotomiei subiect-obiect face ca ea să subziste chiar şi în cunoaşterea purificată a celor iluminaţi. Atotcunoaşterea, „cunoaşterea obţinută ulterior [iluminării]" *(pṛṣṭhalabdhajñāna)*, cunoaşterea fenomenală nelimitată şi purificată de erorile ce îşi au originea în imaginaţia individuală, subiectivă, menţine această diviziune dintre subiect şi obiect.

„Totuşi, se pune întrebarea dacă cunoaşterea obţinută ulterior [iluminării] *(pṛṣṭhalabdhajñāna)* conţine cele două componente *(bhāga)*, cea a reprezentării *(darśana)* şi cea a obiectului *(nimitta)*. Există trei opinii... Conform lui Dharmapāla,

[71] Adică sunt născute din condiţiile non-individuale, care sunt responsabile şi de transformările conştiinţei-depozit.

[72] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:717.

[73] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:523; Ganguly 1992:121.

[74] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:523; Ganguly 1992:121.

care susţine opinia corectă, [sunt conţinute] şi componenta reprezentării şi cea a obiectului. Scripturile şi raţionamentele susţin această opinie."[75]

Modalitatea în care Dharmapāla interpretează *Triṃśikā*, 17

Dharmapāla nu prezintă această teorie ca fiind propria sa inovaţie, ci i-o atribuie chiar lui Vasubandhu. Conform lui Dharmapāla, această dublă transformare *(pariṇāma)* a conştiinţei este ideea avută în vedere în *Triṃśikā*, 17. Prima linie a versetului 17 din *Triṃśikā* afirmă *„vijñānapariṇāmo 'yaṃ vikalpo yad vikalpyate".* Cea de-a doua linie continuă *„tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam".* Din punctul de vedere al prozodiei, nu este necesar ca prima parte a versetului să constituie o propoziţiei, iar cea de-a doua o altă propoziţie, însă acest lucru nu este nici exclus. Dharmapāla desparte versetul în două propoziţii, fiecare corespunzând câte unei linii. El interpretează prima propoziţie, identificată cu prima linie, ca „transformările conştiinţei *(vijñāna-pariṇāma)* constau în ceea ce discriminează *('yaṃ vikalpo)* şi ceea ce este discriminat *(yat vikalpyate)*". Din punct de vedere lingvistic, interpretarea sa este acceptabilă. În continuare, el identifică „ceea ce discriminează" cu componenta reprezentării *(darśanabhāga)*, cu subiectul *(grāhaka)*, iar „ceea ce este discriminat" cu componenta obiect *(nimittabhāga)*, cu obiectul *(grāhya)*. Forma pasivă a construcţiei *„yat vikalpyate"* („ceea ce este discriminat") este justificată, conform lui Dharmapāla, prin faptul că obiectul experienţei deţine, la nivelul actului experimentării, o funcţie pasivă, funcţia activă aparţinând doar subiectului. Altfel spus, componenta reprezentării este cea activă, cea care percepe, iar componenta obiect este cea pasivă, cea care este percepută.

„Prima componentă *(bhāga)*, [prima] transformare [a conştiinţei], este menţionată ca «discriminare» *(vikalpa)* deoarece o percepe pe cea de-a doua.

A doua componentă *(bhāga)*, [a doua] transformare [a conştiinţei] este menţionată ca «ceea ce este discriminat» *(yad vikalpyate)* deoarece este percepută de prima."[76]

Modalitatea în care Sthiramati interpretează *Triṃśikā*, 17

Sthiramati interpretează într-un alt mod versetul; el separă alte două propoziţii în acest verset şi anume „transformările *(pariṇāma)* conştiinţei

[75] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:598-599.

[76] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:417. Pasajul se referă la modul în care Dharmapāla explică versetul 17 din *Triṃśikā*.

(vijṇāna) reprezintă cele ce sunt discriminate *(vikalpa)*"[77] *(„vijñānapariṇāmo 'yaṃ vikalpo")* şi „cele ce sunt discriminate de către această [conştiinţă], acelea nu există şi, prin aceasta, toate acestea reprezintă doar ideaţie *(vijñapti)*" *(„yat vikalpyate tena tan nāsti tenedaṃ sarvaṃ vijñaptimātrakam")*. În interpretarea lui Sthiramati, *„vikalpa"* desemnează, pur şi simplu, oricare dintre tipurile de transformare ale conştiinţei şi nu, în mod specific, transformarea de tipul subiectului. În plus, în această interpretare, *„vikalpa"* şi *„yad vikalpyate"* sunt sinonime şi nu complementare, ca în cazul interpretării lui Dharmapāla, opoziţia pasiv-activ a formelor celor două cuvinte explicându-se mai degrabă prin raţiuni lexicale, contextuale, şi nu prin considerente filosofice. Interpretarea lui Sthiramati este de preferat celei a lui Dharmapāla din mai multe motive. Ca act exegetic, ea îşi găseşte sprijin în ocurenţa lui *„vikalpa"* din versetul 21, unde *„vikalpa"* este, pur şi simplu, echivalat cu natura proprie dependentă şi, prin aceasta, cu conştiinţa-depozit în genere, cu transformările ei, indiferent de tipul lor, indiferent de aspectul lor de subiect sau de obiect (*„paratantrasvabhāvas tu vikalpaḥ pratyayodbhavaḥ*. „Însă natura proprie dependentă reprezintă discriminările născute în mod condiţionat"). Astfel că e destul de evident că Vasubandhu foloseşte *„vikalpa"* pentru a se referi la oricare dintre transformările conştiinţei.

Sub aspect doctrinar, interpretarea lui Sthiramati, care neagă existenţa vreunei dualităţi la nivelul conştiinţei-depozit şi care susţine caracterul unitar, amorf al acesteia, este, de asemenea, mai bine integrată sistemului Vijñānavādei clasice decât cea a lui Dharmapāla.[78] Vijñānavāda clasică, deşi admite funcţia de apropriaţie *(upādāna)* a conştiinţei-depozit, care instituie o anumită dualitate la nivelul conştiinţei-depozit, atunci când discută în mod explicit despre relaţia dintre conştiinţa-depozit şi dualitate *(dvaya)*, respinge existenţa unei diviziuni naturale a conştiinţei-depozit într-o componentă subiect şi una obiect. Dualita-

[77] *„Vikalpa"* („discriminare") nu trebuie înţeles ca discriminare a unei conştiinţe individuale, ca discriminare conceptuală, care presupune existenţa unei naturi proprii determinate, ci, mai degrabă, ca ideaţie, ca manifestare – nu neapărat determinată – a conştiinţei-depozit.

[78] Vezi Ueda (1967) pentru o discuţie pe larg asupra interpretărilor lui Sthiramati, respectiv Dharmapāla, în ceea ce priveşte statutul dualităţii subiect-obiect! Pentru argumente împotriva modului în care Dharmapāla interpretează conceptul de „tranformare a conştiinţei" *(vijñānapariṇāma)*, vezi Ueda 1967:160!

tea, identitatea individuală sunt incriminate ca reprezentând în mod univoc eroare, imaginaţie a conştiinţei-individuale, care este doar supraimpusă, printr-un act eronat, masei amorfe a conştiinţei-depozit.

II.9.4. Imixtiuni ale condiţiei alterate în registrul conştiinţei-depozit

Imposibilitatea de a separa în mod radical maturizarea karmică *(vip□ka)* **de „ceea ce este produs din maturizare”** *(vipākaja)*

Din distincţia pe care o operează între „maturizarea karmică” *(vipāka)* şi „rezultatul maturizării karmice”, „ceea ce este născut din maturizarea karmică” *(vipākaja)*, Vijñānavāda încearcă să separe măcar conţinutul experienţei individuale, conţinutul caracterizat de alteraţie, de registrul conştiinţei-depozit. Singurul contact între aceste două registre ar fi acela că naşterea individului se produce la nivelul conştiinţei-depozit, toate experienţele individuale ulterioare fiind însă localizate într-un alt registru ontologic.

Din punct de vedere filosofic posibilitatea operării unei astfel de separaţii între registrul individual şi cel al conştiinţei-depozit este discutabilă, iar aceasta deoarece acceptarea faptului că individul se naşte la nivelul conştiinţei-depozit pare a implica o relaţie de determinaţie şi între conştiinţa-depozit şi experienţele care ulterior vor lua naştere la nivelul acestui individ căruia conştiinţa-depozit însăşi i-a dat naştere. A susţine existenţa unei separaţii radicale între experienţele individuale, între ceea ce este născut din maturizare *(vipākaja)* şi conştiinţa-depozit care reprezintă maturizare karmică *(vipāka)*, în condiţiile în care se acceptă existenţa unei relaţii între conştiinţa-depozit şi identitatea individuală ce ia naştere la nivelul său, este posibil doar în cazul în care se neagă relaţionarea dintre experienţele individuale şi identitatea individuală, sinele individual, fiinţa individuală. Altfel spus, în condiţiile în care conştiinţa-depozit determină naşterea unei fiinţe individuale, este posibil ca această conştiinţă-depozit să nu determine, să nu fie responsabilă şi de experienţele ce iau naştere la nivelul fiinţei individuale doar în situaţia în care nu fiinţa individuală este cea care îşi determină propriile sale experienţe. Experienţa individuală alterată poate fi separată de experienţa conştiinţei-depozit, care include condiţiile apariţiei fiinţei individuale, doar în cazul în care experienţa individuală nu este determinată de condiţia, de identitatea fiinţei individuale, ci doar îi este supraimpusă acesteia

din exterior. Situaţia este însă greu de acceptat; experienţa obişnuită relevă existenţa unei determinaţii între experienţele unui individ şi condiţia sa înnăscută, identitatea pe care el o dobândeşte prin naştere. Individul nu este doar un suport la nivelul căruia iau naştere în mod aleator, fără a fi în vreun fel determinate de natura sa proprie, anumite experienţe alterate. Din contră chiar, condiţia, identitatea individuală asumată pare a avea un rol decisiv în privinţa experienţelor pe care orice individ le va avea pe parcursul existenţei sale. Mai mult decât atât, prin identitatea individuală asumată, Vijñānavāda nu înţelege doar un anumit corp sau o anumită structură psihologică, ci aceasta implică asumarea unui întreg destin *(gati)*, care include şi planul existenţei *(dhātu)*, lumea *(loka)* în care se naşte el. Ontologia idealistă a Vijñānavādei nu consideră acest plan al existenţei ca fiind ceva diferit de individul însuşi, ca fiind doar un mediu exterior în care el se naşte, ci aceasta reprezintă, în egală măsură, doar experienţă individuală. Aparenţa de obiectivitate se datorează caracterului împărtăşit *(bhājana)* al acestei experienţe, faptului că acest tip de experienţă se datorează unor întipăriri karmice comune *(tulyakarma)* mai multor indivizi, indivizi care prin aceasta ajung să experimenteze conţinuturi similare.[79]

Faptul că până şi lumea *(loka)*, planul existenţei *(dhātu)* ţin tot de condiţia individuală asumată, fiind doar efecte ale întipăririlor karmice comune *(asādhāraṇakarma)* mai multor indivizi şi pe care individul în cauză şi le asumă ca parte a propriei sale identităţi, face ca întregul ansamblu al experienţelor individuale să ţină de condiţia individuală asumată. Întregul destin *(gati)* al unei fiinţe este determinat de ceea ce constituie identitatea sa proprie, sinele *(ātman)* pe care acesta şi l-a apropriat. Nu există nimic care să vină „din afară”, „dinspre lume”, deoarece lumea *(loka)* însăşi nu este altceva decât efectul unor întipăriri karmice ce există la nivelul conştiinţei sale.

Astfel că o analiză mai atentă relevă cu claritate caracterul problematic al distincţiei pe care Vijñānavāda încearcă să o opereze între conştiinţa-depozit, între maturizarea karmică *(vipāka)*, pe de o parte, şi existenţa individuală *(sattva, ātman)* născută din maturizare *(vipākaja)*, pe de altă parte. Existenţa individuală alterată pare mai degrabă să fie determinată în ansamblul său de conştiinţa-depozit care astfel devine responsabilă de alteraţie, include în ea

[79] Vezi capitolul „II.5.2. Obiectul *(ālambana)* şi aspectul *(ākāra)* conştiinţei-depozit”!

însăşi condiţiile ontologice ale registrului alterat, ale maleficităţii.[80] Într-o terminologie specifică şcolii, conştiinţa *(citta)*, adică conştiinţa-depozit, şi stările conştiinţei *(caitta)*, adică experienţa conştiinţelor individuale[81], nu pot fi disociate, conştiinţa reprezentând condiţia ontologică a producerii stărilor conştiinţei.[82] În mod esenţial, stările conştiinţei *(caitta)* nu sunt altceva decât conştiinţă *(citta)*, atâta doar că ele au şi un plus de specificaţie.

„Ei afirmă că această conştiinţă *(citta)* este cea care apare drept stările conştiinţei *(caittābhāsa)* din cauză că aceste stări ale conştiinţei *(caitta)* sunt stabilite în conştiinţă, iau naştere determinate de conştiinţă."[83]

„Conştiinţa *(citta)* ia naştere laolaltă cu stările conştiinţei *(caitta)*, asemenea Soarelui şi luminii." [84]

„Stările conştiinţei iau naştere în dependenţă faţă de conştiinţă *(citta)*, sunt asociate conştiinţei, sunt în conexiune *(pratibaddha)* cu conştiinţa."[85]

Prezenţa germenilor discriminării categoriale *(abhilāpavāsanā)* **la nivelul conştiinţei-depozit**

Vijñānavāda susţine în câteva rânduri, chiar dacă doar într-un mod deghizat, prezenţa unor elemente ce ţin de experienţa alterată a conştiinţelor individuale la nivelul conştiinţei-depozit. Mai precis, este vorba despre experienţa eronată a naturii proprii *(svabhāva)*, a discriminării categoriale *(abhilāpa, vikalpa, saṃjñā)*. Natura proprie determinată categorial are un rol decisiv în producerea înlănţuirii *(saṃsāra)* întrucât pe baza discriminărilor sale eronate *(viparyāsa)* se constituie registrul ontologic la nivelul căruia se produce înlănţuirea.[86] Astfel că prezenţa discriminării categoriale la nivelul conştiinţei-depozit alterează în mod serios puritatea acesteia.

---

[80] Waldron 2003:57 atrage atenţia asupra faptului că „stările conştiinţei" *(caitta)* conferă dimensiune karmică, dimensiune existenţială, conştiinţei *(citta)*.

[81] Pentru distincţia *citta-caitta*, vezi Kochumuttom 1999:65!

Waldron 2003:57-58 trasează originile distincţiei dintre conştiinţă şi stările conştiinţei *(cittacaitta)* până în cele mai vechi texte ale Abhidharmei.

[82] Waldron 2003:57 arată că deşi între conştiinţă şi stările sale relaţia nu este întrutotul una de identitate, ea nu este nici una de distincţie.

[83] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin1928:397.

[84] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:396. Pasajul este un citat din *Laṅkāvatāra-sūtra*.

[85] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:296; Ganguly 1992:96; tradus după Ganguly.

[86] Pentru explicitarea statutului de condiţie a înlănţuirii pe care îl deţine discriminarea categorială, vezi capitolul „III.4. Registrul conceptual ca mediu al înlănţuirii"!

Autorii Vijñānavāda susţin caracterul de masă amorfă, lipsită de delimitaţie, al conştiinţei-depozit, însă nu sunt consecvenţi cu această manieră de a concepe conştiinţa-depozit întrucât în câteva rânduri admit prezenţa a ceea ce ţine de delimitarea categorială la nivelul său.

În primul rând, unul dintre cele trei tipuri de germeni *(bīja)*, de întipăriri *(vāsanā)* care intră în constituţia conştiinţei-depozit este reprezentat de „întipăririle discriminărilor categoriale" *(abhilāpavāsanā)*.

„«Întipăririle conceptelor» ţin de conceptele *(abhilāpa)* referitoare la sine *(ātman)*, obiecte *(dharma)* sau acţiuni *(kriyā)* şi sunt numeroase. Din acestea provin acele întipăriri speciale *(vāsanāviśeṣa)* referitoare la sine (ca om, zeu ş.a.m.d.), la obiecte (ca ochi, formă ş.a.m.d.) sau la activităţi (a merge, a veni ş.a.m.d.). Datorită acestor întipăriri, sinele, obiectele şi acţiunile se manifestă ..."[87]

După cum am arătat[88], şi un al doilea tip de germeni, şi anume „întipăririle percepţiei sinelui individual" *(ātmadṛṣṭivāsanā)* alterează în mod semnificativ puritatea şi neutralitatea conştiinţei-depozit. Prezenţa germenilor discriminărilor conceptuale în registrul conştiinţei-depozit o face pe aceasta responsabilă de discriminarea categorială; condiţiile discriminării categoriale nu mai sunt de găsit la nivelul unui registru individual în totalitate separat de conştiinţa-depozit, ci acestea se găsesc chiar la nivelul conştiinţei-depozit, ca parte constituentă a sa.

Acceptarea implicită a unei tipologii *(jāti)* a manifestării conştiinţei-depozit şi compromiterea caracterului său nedeterminat

Există însă şi un aspect mult mai grav al imixtiunii registrului alterat al existenţei individuale la nivelul conştiinţei-depozit, aspect pe care autorii Vijñānavāda îl admit într-un mod implicit. Este vorba despre sugerarea faptului că manifestările conştiinţei-depozit, în privinţa cărora altfel se susţine caracterul absolut non-determinat, absolut non-delimitat, absolut lipsit de natură proprie, au totuşi o tipologie *(jāti)*, o natură proprie determinată. Această idee este implicată de două teorii pe care autorii Vijñānavāda le acceptă şi care nici măcar nu reprezintă moşteniri sau influenţe ale unor alte tendinţe filosofice, ci constituie elemente proprii şcolii, inovaţii ale sale.

[87] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.58, Lamotte 1973:80.

[88] În capitolul „II.6.3. Germenii manifestării factorilor".

Atunci când se discută despre germenii *(bīja)* ce constituie conştiinţa-depozit, Vijñānavāda afirmă caracterul lor determinat *(viniyata)*, faptul că fiecare dintre ei produce un efect care îi este propriu *(svaphalāvāhaka, svaphalopārjita)*.[89]

„Fiecare germene dă naştere efectului care îi este propriu: germenii gândirii *(citta)* dau naştere gândirii, germenii formei *(rūpa)* dau naştere formei."[90]

„Germenii sunt determinaţi în mod individual *(pratiniyata)*; nu ia naştere orice din orice altceva, ci anumiţi factori iau naştere din anumiţi germeni care le sunt caracteristici."[91]

Se susţine existenţa unei asemănări categoriale *(sabhāga, tajjātīya)* între germeni *(bīja)* şi factorii *(dharma)* cărora aceştia le dau naştere, ori aceasta este posibilă doar în situaţia în care există o natură proprie determinată categorial a germenilor şi a factorilor.

„... din [germenii] conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)* iau naştere conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)*, de acelaşi fel cu aceşti [germeni] *(tajjātīya)* şi care nu sunt încă născute *(anutpanna)* în prezent..."[92]

Autorii şcolii fac apel la caracterul determinat al germenilor, respectiv al factorilor ce rezultă din aceştia, pentru a explica menţinerea constantă a tipologiei *(tajjātīya)* manifestării în condiţiile în care tot ceea ce există sunt doar factori momentani *(kṣaṇika)*. Ceea ce autorii şcolii încearcă să impună prin susţinerea caracterului determinat al germenilor şi al factorilor nu mai este imaginea unei conştiinţe-depozit ca o masă amorfă, absolut lipsită de delimitaţie, ci, din contră, pare să fie vorba mai degrabă despre un dinamism în care sunt implicate entităţi determinate, entităţi având o natură proprie delimitată. Situaţia este cu atât mai gravă cu cât Vijñānavāda sugerează că orice tip de germeni ar fi caracterizat de determinaţie, de capacitatea de a produce un tip determinat de factori şi astfel determinaţia nu mai poate fi considerată nici măcar ca o simplă imixtiune în registrul conştiinţei-depozit, ci devine mai degrabă ceva inerent ei, ceva ce ţine de natura ei, ceva ce caracterizează conştiinţa-depozit sub oricare dintre înfăţişările sale. Însă prin aceasta autorii Vijñānavāda îşi contrazic unul dintre principalele obiective ale sistemului

[89] Vezi Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.22, Lamotte 1973:41.

[90] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:118.

[91] Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, ad. II.II.6. 1, Lamotte 1934-35:241.

[92] *„...ālayavijñānāt pravartamānam anutpannasya tajjātīyasya pravṛttivijñā-nasyotpādakaṃ..."*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.9 (I.10), Pandeya 1999:28.

filosofic al şcolii, şi anume menţinerea caracterului absolut pur al fluxului cauzal ce constituie conştiinţa-depozit şi „expulzarea” a tot ceea ce înseamnă alteraţie, maleficitate, la nivelul experienţei individuale.

O altă teorie acceptată în mod curent de către autorii şcolii şi care de asemenea compromite caracterul nedeterminat al conştiinţei-depozit este cea referitoare la transformările de tipul „fluxului” *(niṣyanda)*, pe care le suferă conştiinţa-depozit.

Transformările de flux sunt acele transformări de tipul continuităţii automate, pe care Vijñānavāda le atribuie oricărui tip de manifestare şi care menţine continuitatea tipologică a oricărei forme a manifestării. O serie de factori produsă prin transformările de flux *(niṣyanda)* se caracterizează prin menţinerea automată a unei anumite tipologii; Vijñānavāda explică continuitatea şi persistenţa obiectelor experienţei tocmai prin faptul că acestea nu reprezintă altceva decât serii de factori a căror transformare este una de flux. Dinamica de flux *(niṣyanda)* constituie, pur şi simplu, reproducerea automată şi continuă a tipologiei unei anumite experienţe, „fluxul”, „curgerea” ei.

Ba chiar, textele Vijñānavāda consideră ca trăsătură definitorie a dinamicii de flux *(niṣyanda)*, trăsătură care o distinge pe aceasta de dinamica de tipul maturizării karmice, tocmai faptul că dinamica de flux constituie o succesiune continuă, un flux continuu de experienţe de un anumit tip, fără a exista posibilitatea unei modificări categoriale a acelei experienţe.

„Un germene anterior dă naştere unui germene ulterior de acelaşi tip; în aceasta constă asemănarea tipologică *(sabhāga)* a cauzelor ce dau naştere unui efect de flux *(niṣyandaphala)*.”[93]

„Conştiinţele operaţionale, fie benefice, fie non-benefice, fie neutre, care sunt simultane cu conştiinţa-depozit, care iau naştere atunci când [conştiinţa precedentă] încetează, întipăresc germeni care, în viitor, vor da naştere unei [alte] conştiinţe operaţionale de acelaşi tip.”[94]

„Întipăririle de flux *(niṣyandavāsanā)* sunt acelea care, datorită producerii activităţii [lor], se produce o asemănare categorială *(nikāyasabhāga)* între diverşii [factori ai unei serii].”[95]

---

[93] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:123.

[94] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:88.

[95] *„nikāyasabhāgāntareṣvabhinirvṛttiḥ niṣyandavāsanāvṛttilābhācca yā”*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1d, Chatterjee 1980:30.

Dinamica de flux este considerată a avea un caracter universal, în sensul că ea este caracteristică întregului registru al manifestării, atât manifestărilor conştiinţei-depozit cât şi manifestărilor conştiinţelor individuale.

„Astfel că, sub influenţa *(adhipatya)* factorilor *(dharma)* benefici *(kuśala)* sau non-benefici *(akuśala)*, conştiinţa-depozit acumulează întipăriri [ce vor produce] atât efecte *(phala)* de tipul maturizării *(vipāka)* cât şi de flux *(niṣyanda)*. Sub influenţa factorilor non-determinaţi *(avyākṛta)*, [acumulează] doar întipăriri [ce vor produce] efecte de flux *(niṣyandaphala)*."[96]

A considera că întreaga experienţă, inclusiv cea a conştiinţei-depozit, este caracterizată de această dinamică de flux care constă din menţinerea constantă a tipologiei manifestării presupune întâi de toate a accepta că există o tipologie, o determinaţie categorială a oricărei forme a manifestării. Dacă manifestarea ar fi doar o masă amorfă, nedelimitată în niciun fel, nu ar exista nicio tipologie care să fie păstrată, nicio formă de manifestare care să fie reprodusă prin transformările de flux. Faptul că Vijñānavāda acceptă existenţa unei astfel de dinamici la nivelul conştiinţei-depozit, ba chiar consideră întregul registru al conştiinţei-depozit ca fiind caracterizat de acest tip de transformare, implică acceptarea unei determinaţii categoriale, a unei determinaţii tipologice a manifestării conştiinţei-depozit.

II.9.5. Conştiinţa-depozit ca alteraţie

Poate fi întâlnită în textele şcolii Vijñ□navāda o atitudine chiar şi mai radicală de incriminare, de respingere a conştiinţei-depozit. După cum am arătat, conştiinţa-depozit nu poate fi disociată de registrul alterat, în ciuda eforturilor pe care autorii clasici ai şcolii le depun în această direcţie. În textele timpurii ale şcolii poate fi întâlnită o tendinţă chiar şi mai radicală de a realiza asocierea dintre conştiinţa-depozit şi alteraţie, maleficitate. Mai exact, este vorba despre considerarea alteraţiei drept trăsătura definitorie a conştiinţei-depozit. Nu este exclus ca această atitudine faţă de conştiinţa-depozit, asociată într-un mod univoc maleficului, să reprezinte o influenţă a ontologiei radicale a Mahāyānei timpurii, care incrimina, care respingea întregul registru al

[96] *„tathā hi kuśalākuśaladharmādhipatyādālayavijñānaṃ vipākaniṣyandaphala-vāsanāṃ parigṛhṇāti/ avyākṛtadharmādhipatyācca niṣyandaphalavāsanāmeveti/"*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā,* ad. I.9 (I.10), Pandeya 1999:28.

manifestării considerându-l caracterizat de ignoranţă, de alteraţie, de perturbaţie, de suferinţă. Autorii reprezentativi pentru aceste tendinţe din Mahāyāna timpurie nu încercau operarea unei distincţii între manifestare ca simplu flux cauzal, considerată ca fiind pură, şi manifestarea înfăţişată conceptual, considerată ca registru al impurităţii, al alteraţiei; aceşti autori considerau întreaga manifestare ca fiind caracterizată de alteraţie. Nu este exclus ca şi considerarea conştiinţei-depozit ca reprezentând în principal alteraţie să nu fie altceva decât o formulare în termeni idealişti a tezei referitoare la caracterul alterat al întregii manifestări, teză care, deşi apare în mod predominant în textele Mahāyānei timpurii, va exercita o anumită influenţă asupra filosofiei budhiste pe tot parcursul evoluţiei sale.[97]

Experienţa conştiinţei-depozit ca experienţă ignorantă, ca experienţă iluzorie

Chiar şi acei autori ce acceptau o anumită coexistenţă naturală, firească, între conştiinţa-depozit şi absolut admiteau totuşi că natura conştiinţei-depozit nu este totuna cu natura realităţii ultime. Unele texte au accentuat şi mai mult această diferenţiere dintre realitatea ultimă şi conştiinţa-depozit, considerând că în sine, sub aspectul propriei sale individualităţi, experienţa conştiinţei-depozit reprezintă mai degrabă necunoaştere, ignoranţă, iluzoriu. Chiar dacă apariţia ei poate coexista cu realitatea ultimă, ea însăşi nu are un statut de realitate, cât, mai degrabă, unul de iluzie. Cunoaştere autentică reprezintă doar experienţa absolutului, experienţa conştiinţei-depozit, în ciuda faptului că poate coexista cu experienţa absolutului, considerată în ea însăşi, reprezintă mai degrabă necunoaştere, ignoranţă.

„Pe baza existenţei conştiinţei-depozit, este afirmată existenţa ignoranţei; această [conştiinţă-depozit] există în calitate de non-iluminare."[98]

„Aceste două [aspecte ale conştiinţei-depozit] ... reprezintă ignoranţă, deoarece la nivelul lor, obiectul *(ālambana)* şi apariţia *(ākāra)* experienţei nu sunt anihilate. Sub orice formă ar lua naştere acea conştiinţă, este vorba despre naşterea unei conştiinţe caracterizate de ignoranţă…"[99]

---

[97] Pentru excluziunea reciprocă dintre absolut şi registrul conştiinţei-depozit, vezi Kochumuttom 1999:44!

[98] *Mahāyānaśraddhotpāda*, Tok. XVIII, 10, 37a col. 14, Levi 1932:125.

[99] Jñānagarbha – *Āryamaitreyakevalaparivartabhāṣya*, Powers 1998:48.

„Datorită ne-cunoaşterii *(ajñāna)* absolutului *(tathatā)* aşa cum este el [apare] construcţia non-existentului *(abhūtaparikalpa)* şi aceea care este numită «totalitatea germenilor» *(sarvabījaka)*, care constituie cauza *(kāraṇa)* apariţiei *(bhāsa)* dualităţii *(dvaya)* non-existente *(asat)*."[100]

Caracterul alterat al conştiinţei-depozit este mult accentuat şi prin faptul că la nivelul său ia naştere eroarea *(viparyāsa)* obiectelor determinate, eroarea sinelui individual *(ātman)* şi starea de înlănţuire a sinelui în registrul obiectelor determinate. Prin aceasta, conştiinţa-depozit constituie o condiţie a maleficităţii *(dauṣṭhulya)*, constituie un prim pas către apariţia condiţiei malefice.

„I.61. … De asemenea, conştiinţa-depozit are caracteristicile unei apariţii *(dṛṣṭāntalakṣaṇa)*, deoarece contiinţa-depozit este asemănătoare unei iluzii *(māyā)*, unui miraj *(marīci)*, unui vis *(sapna)* sau unei iluzii optice *(timira)*. Fără acest [caracter], conştiinţa-depozit, care reprezintă şi germenele construcţiilor non-existentului *(abhūta-parikalpa),* nu ar fi putut fi cauză a erorii *(viparyāsanimitta)*."[101]

„Aceste obiecte iluzorii constituie cauzele ce pot da naştere unor percepţii eronate *(asamyagdṛṣṭi)*; aceeaşi este situaţia şi cu conştiinţa-depozit."[102]

Caracterul de eroare, de alteraţie, al conştiinţei-depozit este accentuat în mod deosebit de către Paramārtha. Pentru Paramārtha, termenul de *„ālayavijñāna"* este strâns asociat ideii de ignoranţă, de ne-cunoaştere; obiectul cunoaşterii autentice îl constituie conştiinţa pură *(amala vijñāna)*. Experienţa profană constă, conform lui Paramārtha, tocmai în înlocuirea conştiinţei pure cu conştiinţa-depozit, cu fenomenalul. Mai mult chiar, Paramārtha consideră că principalul indiciu al existenţei conştiinţei-depozit ţine tocmai de caracterul său ocultator; mai precis, existenţa sa este indicată de necesitatea de a explica într-un fel absenţa cunoaşterii autentice, caracterul afectat de ignoranţă şi de perturbaţie al experienţei profane.[103] Inferând existenţa conştiinţei-depozit din experienţe ca ignoranţa, perturbaţia, sistemul lui Paramārtha accentuează, şi chiar transformă într-o trăsătură definitorie, elementul malefic aferent conştiinţei-depozit.

[100] Asaṅga – *Dharmadharmatāvibhāga*, 62-63, Levinsion 2001:45.
[101] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.61, pag. 85, Lamotte 1973:85.
[102] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.61, Lamotte 1973:85.
[103] Pentru o analiză a predispoziţiei conştiinţei-depozit către a da naştere unor condiţii alterate, în acord cu sistemul lui Paramārtha, vezi Paul 1981:303!

Conştiinţa-depozit şi suferinţa subliminală

Conştiinţa-depozit este frecvent asociată în textele Vijñānavāda cu suferinţa *(duḥkha)*, atât cu acea suferinţă specific umană, datorată perturbaţiilor *(kleśa)*, cât şi cu acea suferinţă subliminală, de fond, care este datorată ocultării beatitudinii ce caracterizează realitatea ultimă. Prezenţa ei, care ocultează experienţa absolutului, ocultează totodată şi starea de beatitudine a absolutului, introducând un tip de suferinţă ce este mai degrabă de un tip negativ, adică care constă în absenţa beatitudinii principiale. Nu este neapărat vorba despre acel tip de suferinţă accentuată, având un conţinut determinat şi care este produs de către perturbaţiile specifice existenţei umane, deşi aceasta se poate suprapune peste forma subliminală, negativă. Vijñānavāda îi atribuie conştiinţei-depozit senzaţia *(vedanā)* de indiferenţă *(upekṣā)*, în sensul că ea nu distinge nici plăcere şi nici durere relativ la conţinutul ei. Această stare de indiferenţă, peste care ulterior, odată cu apariţia apropriaţiei, se vor suprapune experienţele determinate ale plăcerii sau ale durerii, are totuşi o anumită conotaţie malefică. Este starea ce constă în absenţa beatitudinii principiale; pornindu-se de la această stare de absenţă, experienţa umană ulterioară, fie va atenua această condiţie, atunci când, prin experienţa plăcerii, se realizează o revenire (însă, bineînţeles, una limitată) către beatitudine, fie o va accentua, atunci când experienţa va fi de tipul durerii determinate. Indiferenţa *(upekṣā)* care îi este atribuită conştiinţei-depozit reprezintă indiferenţă prin raportare la formele determinate ale suferinţei sau ale plăcerii; în sine, având ca punct de reper realitatea ultimă aflată într-o condiţie beatifică, condiţia conştiinţei-depozit este mai degrabă caracterizată de suferinţă prin faptul că natura conştiinţei-depozit presupune absenţa beatitudinii principiale.

Astfel că experienţa conştiinţei-depozit aduce, întâi de toate, un tip subliminal, nedeterminat, un tip de suferinţă de fond. Această suferinţă este inerentă conştiinţei-depozit, fiind prezentă în oricare dintre formele ei.

„De aceea, cei iluminaţi *(tathāgata)*, datorită faptului că [aceasta] este afectată de maleficitate *(dauṣṭulyopagata)*, că este de natura maleficităţii *(dauṣṭhulyasvabhāva)*, au făcut cunoscută întreaga bază *(āśraya)* ca fiind suferinţă *(duḥkha)*, ca fiind suferinţa condiţionării *(saṃskāraduḥkhatā)*."[104]

---

[104] *„ataś ca sakalam āśrayaṃ dauṣṭhulyopagatatvād dauṣṭhulyasvabhāvatvāt tathāgatā duḥkhataḥ prajñāpayanti yaduta saṃskāraduḥkhatayā/"*

Yogācārabhūmi, 26, 16f, în Schmitahausen, 1987:347-348, vol. II.

„Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* constă din suferinţă *(duḥkha)*, reprezintă acumularea *(saṃgṛhīta)* suferinţei condiţionării *(saṃskāraduḥkhatā)*."[105]

Acest tip de suferinţă nu este uşor de sesizat pe parcursul stărilor umane obişnuite deoarece conţinutul său este de obicei suplimentat cu forme determinate şi mai accentuate de plăcere sau de suferinţă. Poate fi însă experimentat pe durata acelor stări mai rare, în care senzaţia nu este nici de durere nici de plăcere *(aduḥkhāsukhā vedanā)* şi este perceput mai degrabă într-un mod negativ, adică, ca absenţă a beatitudinii.

„Iar această maleficitate *(dauṣṭhulya)* se manifestă în mod clar doar în [stările în care] senzaţia nu este nici de durere nici de plăcere *(aduḥkhāsukhā vedanā)*… În [stări] plăcute sau dureroase, această suferinţă *(duḥkha)*, această maleficitate *(dauṣṭhulya)*, nu poate fi uşor sesizată deoarece conştiinţa este agitată datorită ataşamentului *(anunaya)* sau aversiunii *(pratigha)*."[106]

Această absenţă a beatitudinii are o conotaţie negativă, malefică, deoarece nu reprezintă o simplă absenţă factuală, ci reprezintă absenţa unei condiţii care, prin faptul că ţine de registrul principial al existenţei, ar fi trebuit să fie prezentă acolo. Astfel că nu este vorba atât despre un zero, cât, mai degrabă, despre un minus.

Conştiinţa-depozit şi suferinţa umană având un obiect determinat

Deoarece, după cum am arătat anterior, conştiinţa-depozit reprezintă condiţia apariţiei sinelui individual şi a întregului registru alterat ce ia naştere la nivelul acestuia, autorii Vijñānavāda îi impută uneori conştiinţei-depozit şi faptul de a constitui cauza apariţiei suferinţei umane determinate, a acelei suferinţe ce provine din evaluarea într-un mod negativ a unei anumite experienţe.

Suferinţa ce are ca fundament apropriaţia unui sine individual şi condiţia perturbată pe care o induce acesta reprezintă acel tip de suferinţă pe care îl experimentează o fiinţă şi care are un obiect determinat. Este vorba despre o

---

[105] *„duḥkha[ṃ] saṃskāraduḥkhatāsaṃgṛhītam ālayavijñānamayaṃ"*

Asaṅga – comentariul la *Paramārthagāthā*, II, ad. 33-34, în Schmithausen 1987:236 vol. I, app. II.

Traducerea literală a fragmentului ar fi „Suferinţa *(duḥkha)*, acumularea *(saṃgṛhīta)* de suferinţă a condiţionării *(saṃskāraduḥkhatā)*, constau din conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*."

[106] *Yogācārabhūmi*, versiunea tibetană, Zi, 220b8ff, în Schmithausen 1987:381, vol. II.

formă de suferinţă ce se suprapune peste suferinţa de fond, peste suferinţa subliminală inerentă celor condiţionate şi a cărei producere este legată de apropriaţia unei personalităţi individuale, în raport cu care anumite experienţe pot avea un caracter malefic. Altfel spus, acest tip de suferinţă are un caracter acut şi determinat deoarece este provocată de o experienţă specifică care, prin caracteristicile sale, contravine individualităţii apropriate.

Un rol esenţial în explicitarea acestei forme de suferinţă îl au perturbaţiile *(kleśa)* produse sub determinaţia personalităţii individuale, a sinelui individual *(ātman, pudgala)* apropriat şi în raport cu care experienţa dobândeşte conotaţii plăcute *(sukha)* sau dureroase *(duḥkha)*. Experienţa apropriată este perturbată *(kliṣṭa)* tocmai datorită faptului că personalitatea apropriată se găseşte într-o stare permanentă de agitaţie, de nelinişte, ea căutând mereu să evite experienţele care, în raport cu natura sa, sunt dureroase, şi să le caute pe cele plăcute. Pe parcursul acestui efort de căutare o fiinţă experimentează nenumărate forme de suferinţă; datorită caracterului limitat al personalităţii apropriate, o fiinţă are capacităţi de a controla experienţa vastă a conştiinţei-depozit deopotrivă limitate şi astfel, de cele mai multe ori, suferinţa nu poate fi evitată.

„Toate cele condiţionate *(saṃskāra)*, care ţin de cele trei domenii *(traidhātuka)*, sunt afectate de maleficitatea ce ţine de perturbaţii *(kleśapakṣyadauṣṭhulyānugatatva)*, sunt implacabile *(akarmaṇya)*, sunt în afara controlului personal *(asvavaśavartin)*... De aceea se spune despre ele că reprezintă suferinţa *(duḥkha)* datorată faptului de a fi afectat de maleficitate *(dauṣṭhulyānugatatva)*."[107]

Dată fiind tendinţa inerentă a conştiinţei-depozit înspre a da naştere condiţiei individuale, se ajunge ca suferinţa ce decurge din condiţia individuală să fie o caracteristică intrinsecă a conştiinţei-depozit.

„O, Kāśyapa, conştiinţa *(citta)* este asemănătoare unui duşman *(amitra)* deoarece este cea care dă naştere întregii suferinţe *(duḥkha)*."[108]

„Natura *(svabhāva)* construcţiei non-existentului *(abhūtaparikalpa)*[109] este perturbaţia *(saṃkleśa)*, deoarece [aceasta] are caracteristici *(lakṣaṇa)* de iluzie *(bhrānti)*."[110]

---

[107] *Yogācārabhūmi*, versiunea tibetană, Zi168a4f, în Schmithausen 1987:337, nota 602.

[108] *"cittaṃ hi kāśyapa amitrasadṛśaṃ sarvaduḥkhasaṃjananatayā/"* *Kāśyapaparivarta*, 99, von Stael-Holstein 1926:145.

[109] „Construcţia non-existentului" *(abhūtaparikalpa)* este una dintre denumirile conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*.

[110] *„abhūtaparikalpasvabhāvaḥ saṃkleśo bhrāntilakṣaṇatvāt/"*

„Prin «ceea ce este perceput drept o masă de maleficitate» *(dauṣṭhulya-kāyapratyakṣatva)* [se înţelege natura] dependentă *(paratantra)*. «Aceea trebuie să înceteze» *(tatkṣaya)* înseamnă că scopul *(artha)* este ca acea masă de maleficitate care este conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* să înceteze, înseamnă că se acţionează *(saṃvṛt)* pentru încetarea acesteia."[111]

Ba chiar, în contextul în care se discută despre apariţia suferinţei în relaţie cu fiecare dintre cele trei naturi *(svabhāva)*, despre natura dependentă *(paratan-trasvabhāva)*, despre conştiinţa-depozit, se afirmă că ar avea suferinţa drept trăsătură proprie *(lakṣaṇa)*. Dacă în relaţie cu natura concepută *(parikalpitas-vabhāva)*, suferinţa se produce prin aderarea *(abhiniveśa)* la realitatea acesteia, în relaţie cu natura desăvârşită *(parinispannasvabhāva)* suferinţa se produce datorită absenţei unei separaţii complete *(avisaṃyoga)* între aceasta şi condiţia individuală perturbată, în relaţie cu natura dependentă *(paratantrasvabhāva)* suferinţa se produce prin faptul că trăsătura specifică a acestei naturi implică existenţa suferinţei *(duḥkha)*.

„III.6. ... Altfel, suferinţa *(duḥkha)* este considerată *(mata)* în relaţie cu acceptarea *(ādāna)*, cu manifestarea caracteristicilor *(lakṣmākhya)* şi cu conexiunea *(sambandha)*."[112]

„Suferinţa *(duḥkhatā)* este de trei tipuri: suferinţa [datorată] apropriaţiei *(upā-dāna)*, suferinţa [datorată] caracteristicilor *(lakṣaṇa)* şi suferinţa [datorată] conexiunii *(sambandha)*."[113]

Budhismul primar accentua mult legătura dintre suferinţă *(duḥkha)* şi impermanenţă *(anitya)*; chiar dacă acelaşi accent nu mai poate fi regăsit şi în textele Vijñānavāda, totuşi tema este menţionată. Apariţia suferinţei este pusă pe seama caracterului impermanent *(anitya)*, momentan *(kṣaṇika)*, al conştiin-ţei-depozit.

„Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* este impermanentă şi însoţită de apropriaţie *(sopādāna)* ..."[114]

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1(I.2), Pandeya 1999:20.

[111] *"dauṣṭhulyakāyapratyakṣatvena paratantraṃ/tasyaiva kṣayāya saṃvartate dauṣṭhulyakāyasyālayavijñānasya tatkṣayārthaṃ tatkṣaye/"*

Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XIX. 51, Limaye 2000:479.

[112] *„III.6. ... duḥkhamādānalakṣmākhyaṃ sambandhenāparaṃ matam//"*

Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, III.6, Anacker 1998:439.

[113] *„trividhā duḥkhatā – upādānaduḥkhatā lakṣaṇaduḥkhatā sambandhaduḥkhatā ca/"*

Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. III.7-8, Anacker 1998:439.

[114] *Yogācārabhūmi*, secţiunea *Nivṛtti*, în Waldron 2003:188, Appendix III.

Impermanenţa are un rol important în producerea suferinţei deoarece starea de agitaţie, de perturbaţie *(kliṣṭa)*, inerentă existenţei apropriate este mult accentuată de faptul că orice stare experimentată este trecătoare şi astfel nicio-dată nu poate avea loc o stabilire durabilă într-o formă plăcută a experienţei.

Explicaţia condiţiei umane caracterizate de suferinţă prin apelul la conştiinţa-depozit

Yog□cārabhūmi face apel la conceptul de *„ālayavijñāna”* pentru a explica primele două nobile adevăruri ale budhismului *(āryasatya)* şi anume cel care afirmă existenţa suferinţei *(duḥkhasatya)* şi cel care vorbeşte despre modul în care suferinţa ia naştere *(samudayasatya)*. Primul nobil adevăr al budhismului afirmă că „viaţa este suferinţă” *(jīvaṃ duḥkhaṃ)*; *Yogācārabhūmi* pune caracterul dureros al vieţii în legătură cu desfăşurarea ei la nivelul conştiinţei-depozit; în felul acesta, oricare dintre experienţele conştiinţei-depozit împărtăşeşte din acea suferinţă a condiţionării *(saṃskāraduḥkha)*, din acea stare de ocultare a beatitudinii principiale ce îi este caracteristică conştiinţei-depozit. Deoarece germenii *(bīja)* perturbaţiilor sunt conservaţi la nivelul conştiinţei-depozit, aceasta fiind cea care păstrează întipăririle prezente până la actualizarea lor în viitor, conştiinţa-depozit devine cea care va da socoteală de nobilul adevăr despre suferinţă şi în cazul stărilor viitoare.

Textul explică şi cel de-al doilea nobil adevăr al budhismului, cel referitor la modul de apariţie al suferinţei *(samudayasatya)*, tot prin apelul la conştiinţa-depozit. Cel de-al doilea adevăr pune apariţia suferinţei în legătură cu dorinţa *(tṛṣṇā)*; în alţi termeni, apariţia suferinţei este explicată prin existenţa perturbaţiilor *(kleśa)*. Deoarece perturbaţiile iau naştere din germenii depozitaţi la nivelul conştiinţei-depozit, aceasta devine cea care dă socoteală de apariţia suferinţei, de producerea ei continuă de-a lungul timpului. Astfel că, făcând apel la conceptul de „conştiinţa-depozit”, primele două nobile adevăruri ale budhismului pot fi reformulate ca „în prezent, conştiinţa-depozit provoacă suferinţa” şi „conştiinţa-depozit, păstrând la nivelul ei germenii perturbaţiilor, va provoca suferinţă şi în viitor.”

„Astfel, această conştiinţă-depozit, deoarece este cea care deţine toţi germenii *(sarvabījaka)*:

a) reprezintă natura nobilului adevăr despre suferinţă *(duḥkhasatyasvabhāva)* în timpul prezent;

b) este cea care va da naştere nobilului adevăr despre suferinţă *(duḥkhasatyajanaka)* în timpul viitor;

c) este cea care va da naştere nobilului adevăr despre apariţia [suferinţei] *(samudayasatyajanaka)* în timpul prezent."[115]

Elementele de alteraţie implicate de seria coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*

Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* nu reprezintă altceva decât o interpretare în termeni idealişti a seriei coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, astfel că elementele de alteraţie implicate de această serie a coproducerilor condiţionate vor caracteriza în egală măsură şi conştiinţa-depozit.

Seria coproducerilor condiţionate, aşa cum este ea descrisă în mod tradiţional în literatura budhistă, adică sub forma succesiunii a 12 etape *(aṅga)*, implică anumite elemente de alteraţie. Aceste 12 etape ce se condiţionează în mod succesiv sunt ignoranţa *(avidyā, ajñāna)*, operatorii karmici, formaţiunile karmice *(saṃskāra)*, conştiinţa *(vijñāna)*, numele şi forma *(nāmarūpa)*, adică condiţia embrionară, cele şase domenii senzoriale *(ṣaḍāyatana)*, contactul senzorial *(sparśa)*, senzaţia *(vedanā)*, dorinţa *(tṛṣṇā)*, ataşamentul *(upādāna)*, existenţa *(bhava)*, naşterea *(jāti)*, bătrâneţea şi moartea *(jarāmaraṇa)*.

Întâi de toate, prima etapă a acestei serii, condiţia sa primă, este ignoranţa, necunoaşterea *(avidyā, ajñāna)*. Fiind originată în ignoranţă, întreaga serie dobândeşte o natură alterată, o natură ce presupune îndepărtare de experienţa realităţii ultime.

Cea de-a doua etapă a seriei este constituită de operatorii karmici, de formaţiunile karmice *(saṃskāra)*, adică de predispoziţiile, de condiţiile către manifestarea condiţiei individuale alterate *(ātman)*. Sub determinaţia acestora iau naştere următoarele etape care toate reprezintă elemente caracteristice condiţiei umane alterate: conştiinţa individuală *(vijñāna)*, condiţia embrionară *(nāmarūpa)*, domeniile senzoriale *(ṣaḍāyatana)* etc. Este important faptul că această serie a coproducerilor condiţionate implică, ca una din etapele sale, şi existenţa *(bhava)*, adică existenţa obiectelor determinate; prin aceasta se afirmă

[115] *„tad evālayavijñānaṃ sarvabījakatvād varttamāne 'dhvani duḥkhasatyasvabhāvam ānāgate 'dhvani duḥkhasatyajanakaṃ varttamāne 'dhvani samudayasatyajanakaṃ ca/"*

Yogācārabhūmi, secţiunea *Nivṛtti*, Waldron 2003:186-187; Schmithausen, 1987:75 (trad.), 1987:363 (sanskrit reconstruit de Schmithausen).

prezenţa la nivelul său a tuturor tipurilor de alteraţie, atât a celor de natură afecţional-volitivă, cât şi a celor de natură cognitivă.

Astfel că, deşi textele Vijñānavāda încearcă să izoleze în cât mai mare măsură cu putinţă natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*, seria coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, de alteraţie, totuşi modul în care Mahāyāna expune etapele seriei coproducerilor condiţionate implică în mod necesar prezenţa alteraţiei la nivelul acesteia. Uneori chiar şi textele Vijñānavāda discută într-un mod explicit despre natura dependentă, despre seria coproducerilor condiţionate, în termeni ce presupun alteraţie.

„[Bhāṣya]: Va fi explicitat caracterul *(lakṣaṇa)* de «perturbaţie» *(saṃkleśa)* [al naturii dependente]:

I.10. Datorită învăluirii *(chādana)*, datorită accentuării *(ropaṇa)*, datorită dirijării/influenţării *(nayana)*, datorită luării în posesie *(saṃparigraha)*, datorită împlinirii *(pūraṇa)*, datorită triplei delimitări *(pariccheda)*, datorită experiementării *(upabhoga)*, datorită influenţării *(karṣaṇa)*,

I.11. Datorită înlănţuirii *(nibandhana)*, datorită prezenţei *(ābhimukhya)*, datorită suferinţei *(duḥkha)*, [datorită tuturor acestora] lumea *(jagat)* este perturbată *(kliśyate)*.

[Bhāṣya]: Aici, «datorită învăluirii» *(chādana)* [înseamnă] de către ignoranţă *(avidyā)*, datorită faptului că reprezintă o obstrucţionare *(vibandhana)* a percepţiei *(darśana)* conforme cu realitatea *(yathābhūta)*.

«Datorită accentuării» *(ropaṇa)* [înseamnă] datorită faptului că operatorii *(saṃskāra)* şi întipăririle karmice *(karmavāsanā)* sunt făcute să se stabilească *(pratiṣthāpana)* în conştiinţă *(vijñāna)*.

«Datorită dirijării/influenţării» *(nayana)* [înseamnă] de către conştiinţă *(vijñāna)*, datorită faptului că se abţine *(saṃprāpaṇa)* condiţia *(sthāna)* unei naşteri *(upapatti)*.

«Datorită luării în posesie» *(saṃparigraha)* [înseamnă] datorită existenţei condiţiei individuale *(ātmabhāva)* în calitate de nume şi formă *(nāmarūpa)*.

«Datorită împlinirii» *(pūraṇa)* [înseamnă] de către cele şase domenii senzoriale *(ṣaḍāyatana)*.

«Datorită triplei discriminări» *(pariccheda)* [înseamnă] de către contactul senzorial *(sparśa)*.

«Datorită experimentării» *(upabhoga)* [înseamnă] de către senzaţie *(vedanā)*.

«Datorită influenţării» *(karṣaṇa)* [înseamnă] de către dorinţa *(tṛṣṇā)* caracteristică proiectării karmice *(karmākṣipta)* a unei noi reîncarnări *(punarbhava)*.

«Datorită înlănţuirii» *(nibandhana)* [înseamnă] de către apropriaţie *(upādāna)*, înseamnă apariţia *(utpatti)* conştiinţei *(vijñāna)* datorită complacerii *(anukūla)*, a dorinţelor *(kāma)* şi a celorlalte.

«Datorită prezenţei» *(ābhimukhya)* [înseamnă] de către existenţă *(bhava)*, datorită faptului că este produsă prezenţa rezultatului maturizării *(vipāka)* karmice a actelor *(kṛta)* sub forma unei reîncarnări *(punarbhava)*.

«Datorită suferinţei» *(duḥkhana)* [înseamnă] de către naştere *(jāti)*, bătrâneţe *(jarā)* şi moarte *(maraṇa)*; [de către toate acestea] lumea *(jagat)* este perturbată *(kliś)*."[116]

---

[116] *„[Bhāṣya]: saṃkleśalakṣaṇaṃ khyāpayati/*

Tendinţa conştiinţei-depozit de a perpetua, de a accentua condiţia individuală alterată

Relaţia pe care autorii Vijñānavāda o afirmă cu privire la conştiinţa-depozit şi la registrul individual alterat nu este doar aceea că la nivelul conştiinţei-depozit sunt de găsit condiţiile producerii individualităţii alterate, ci, mai mult decât atât, se sugerează faptul că există o tendinţă naturală a conştiinţei-depozit către a perpetua, chiar către a accentua condiţia individuală alterată odată ce aceasta a fost produsă.

Deşi cel puţin unele dintre textele Vijñānavāda par a accepta şi existenţa unei forme neutre a conştiinţei-depozit, a unei forme lipsite de apropriaţie şi de perturbaţie, lipsite de maleficitate, care să poată da seama de experienţa lipsită de înlănţuire a unui Bodhisattva, totuşi, de cele mai multe ori se susţine că *ālayavijñāna* are mai degrabă o tendinţă către a menţine, către a accentua condiţia alterată. Conştiinţa-depozit poate fi astfel considerată nu doar creatoarea condiţiei înlănţuite, dar, în egală măsură, cea care o susţine, cea care o perpetuează pe aceasta.

Indiferent de modul în care este descrisă experienţa eliberării conştiinţei-depozit, adică drept menţinerea unei forme purificate, neutre, a acesteia sau, pur şi simplu, ca totală absenţă a ei, este cât se poate de evident că atâta timp cât condiţia alterată există, atâta timp cât conştiinţa-depozit există într-o formă înlănţuită, tendinţa ei este, în mod univoc, aceea de a perpetua starea de alteraţie, de înlănţuire. Vijñānavāda pune apariţia experienţelor alterate pe seama întipăririlor ce există la nivelul conştiinţei *(vāsanā)*, întipăriri care în general sunt asociate naturii concepute *(parikalpitasvabhāva)*. Chiar dacă textele şcolii

---

I.10. chādanādropaṇāccaiva nayanātsaṃparigrahāt/
pūraṇāt triparicchedādupabhogācca karṣaṇāt//
I.11. nibandhanādābhimakhyād duḥkhanāt kliśyate jagat/
[Bhāṣya]:tatra chādanādavidyayā yathābhūtadarśanavibandhanāt/ropaṇāt saṃskārairvijñāne karmavāsanāyāḥ pratiṣṭhāpanāt/nayanād vijñānenopapattisthānasaṃprāpaṇāt/saṃparigrahānnāmarūpeṇātmabhāvasya/pūraṇāt ṣaḍāyatanena/triparicchedāt sparśena/upabhogādvedanayā/ karṣaṇāt tṛṣṇayā karmākṣiptasya punarbhavasya nibandhanādupādānairvijñānasyotpattyanukūleṣu kāmādiṣu/ ābhimukhyād bhavena kṛtasya karmaṇaḥ punarbhave vipākadānāyābhimukhīkaraṇāt/duḥkhanājjātyā jarāmaraṇena ca parikliśyate jagat//"

Asaṅga&Vasubandhu – *Madhyāntavibhāga&Madhyāntavibhāgabhāṣya,* I.10-11&ad. I.10-11, Anacker 1998:426-427.

încearcă uneori să disocieze natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*, conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, de aceste întipăriri care ar reprezenta, în mod strict, natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*, totuşi ele atribuie conştiinţei-depozit măcar funcţia de a le „accentua” *(samutthāna)* pe acestea.

„III.8. Caracteristicile proprii *(svalakṣaṇa)* [ale suferinţei] fiind arătate *(nirdiṣṭa)*, adevărul *(satya)* despre suferinţă *(duḥkha)* este conceput *(mata)* pe baza lor. De asemenea, [este conceput pe baza] întipăririlor [conştiinţei] *(vāsanā)*, pe baza accentuării *(samutthāna)* [lor] şi pe baza absenţei separaţiei *(visaṃyoga)* [de aceste întipăriri].”[117]

Calea mistică *(mārga)* ce se opune înlănţuirii nu îşi are originea în conştiinţa-depozit, ci în „influenţa”, „scurgerea”, „fluxul” *(niṣyanda)* realităţii ultime la nivelul manifestării.[118] Germenii ce iau naştere la nivelul conştiinţei-depozit a unei fiinţe înlănţuite au drept funcţie, în mod exclusiv, asigurarea continuităţii înlănţuirii, nu şi iniţierea sau menţinerea procesului de eliberare din înlănţuire. Ba chiar, se susţine că *ālayavijñāna*, datorită germenilor perturbaţi pe care îi conţine, mai degrabă se opune căii către eliberare.

„Conştiinţa-depozit este cauza *(hetu)* evoluţiei perturbaţiilor *(kleśapravṛtti)* şi cauza regresului căii *(mārgāpravṛtti)*.”[119]

„Funcţia *(karman)* [conştiinţei-depozit] este aceea de a accentua [activitatea] perturbată *(kliṣṭa)* a conştiinţelor operaţionale *(pravṛttivijñāna)* şi a celorlalte şi de a diminua [activitatea] pură a conştiinţelor operaţionale şi a celorlalte.”[120]

„A cui cauză este această [conştiinţă-depozit]? A tuturor factorilor *(dharma)* care sunt factori perturbaţi *(sāṃkleśika)*, nu şi a celor care sunt factori puri *(vaiyavadānika)*. De aceea, se va afirma în continuare, că baza întipăririlor învăţăturilor *(bahuśrutabhāvitāśraya)* nu este inclusă *(saṃgṛhīta)* în conştiinţa-depozit.”[121]

---

[117] *„III.8. svalakṣaṇañca nirdiṣṭaṃ duḥkhasatyamato matam/*
vāsanā'tha samutthānamavisaṃyoga eva ca//”
Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, III.8, Anacker 1998:440.

[118] Vezi capitolul „I.4.2. Funcţia absolutului în procesul eliberării”!

[119] *„ālayavijñānaṃ kleśapravṛttihetur mārgāpravṛttihetuś ca”*
Yogācārabhūmi, secţiunea *Nivṛtti*, în Waldron 2003:188, Appendix III; *Yogācārabhūmi*, versiunea tibetană, Zi9b6 şi reconstrucţia textului sanskrit, în Schmithausen 1987:338, nota 568.

[120] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, 480c9f, apud. Schmithausen 1987:338.

[121] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.1, Lamotte 1934-35:172-73.

Demersul de eliberare *(mārga)* originat nu în conştiinţa-depozit, ci în influenţa *(niṣyanda)* exercitată de absolut asupra registrului manifestării

Germenii puri, lipsiţi de tendinţa către proliferarea *(anāsravabīja)* condiţiei alterate nu sunt produşi la nivelul conştiinţei-depozit, ci ei intervin la nivelul experienţei sub forma unei „influenţe", sub forma unui „flux" ce îşi are originile în substratul absolut pur al factorilor *(ativiśuddhadharmadhātu)*.

Principala formă sub care se înfăţişează calea este cea a doctrinei budhiste *(dharma)*, care ea însăşi nu îşi are originea în vreo transformare a conştiinţei-depozit, ci în absolut, în imixtiunile realităţii ultime la nivelul fenomenalului. Ba chiar, în general se afirmă existenţa unei anumite opoziţii *(viruddha)* între calea către eliberare şi conştiinţa-depozit, această cale constituind un contracarant *(pratipakṣa)* al tendinţei către perpetuarea înlănţuirii, tendinţă existentă la nivelul conştiinţei-depozit.

„... [stările pure] nu trebuie să fie confundate cu conştiinţa-depozit deoarece aceste stări decurg *(sravanti)* din substratul cel absolut pur al factorilor *(ativiśuddhadharmadhātu)* şi contracarează *(pratipakṣa)* conştiinţa-depozit. Ele nu se confundă [cu conştiinţa-depozit] deoarece sunt opuse *(viruddha)* una alteia."[122]

„Germenii lipsiţi de proliferare *(anāsrava)* nu sunt parte a conştiinţei ce maturizează *(vipākavijñāna)*, nu sunt de acelaşi tip cu ea deoarece, fiind născuţi din cauze benefice şi producând efecte benefice, sunt [ei înşişi] benefici."[123]

„I.45. Cum ar putea conştiinţa ce maturizează *(vipākavijñāna)*, care deţine toţi germenii *(sarvabījaka)*, care este cauza perturbaţiilor *(saṃkleśahetu)*, să fie germene *(bīja)* al conştiinţei transcendente *(lokottaracitta)*, care contracarează aceste [perturbaţii] *(tatpratipakṣa)*? Conştiinţa transcendentă este în dezacord *(anucita)* [cu conştiinţa-depozit]; aşadar, întipăriri *(vāsanā)* ale sale nu pot exista [în conştiinţa-depozit]. Neexistând întipăriri ale sale, din ce fel de germeni se produce ea? Ea se produce din germenii care constituie întipăriri ale audierii [doctrinei] *(śrutavāsanā)*, care reprezintă flux *(niṣyanda)* al substratului absolut purificat al factorilor *(ativiśuddhadharmadhātu)*."[124]

Caracterul opus eliberării şi mai degrabă favorabil înlănţuirii al conştiinţei-depozit reiese şi din modul în care este descrisă dinamica germenilor şi a factorilor puri. Germenii puri având originea în realitatea ultimă se stabilesc la nivelul experienţei, la nivelul conştiinţei-depozit, unde îşi desfăşoară activitatea de purificare ce constă tocmai în contracararea tendinţelor către înlănţuire

122 Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, III.1, Lamotte 1973:153.
123 Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Ganguly 1992:80, Poussin 1928:101.
124 Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.45, Lamotte 1973:65-66.

existente la nivelul conştiinţei-depozit. Totuşi – şi textele Vijñānavāda insistă asupra acestui aspect – germenii puri nu devin parte componentă a conştiinţei-depozit, nu sunt asimilaţi de către aceasta, ci doar funcţionează la nivelul experienţei conştiinţei-depozit. Nu este vorba despre o separaţie între germenii puri, care contracarează, purifică, şi experienţa care este contracarată, purificată, deoarece într-o astfel de situaţie funcţia specifică germenilor puri nu s-ar mai putea realiza. Este vorba doar despre ne-asimilarea acestor germeni la nivelul conştiinţei-depozit, iar faptul că ei rămân întotdeauna ca ceva distinct de natura conştiinţei-depozit sugerează existenţa unei diferenţe categoriale între germenii puri, între calea budhistă, cărora le este caracteristică eliberarea, şi conştiinţa-depozit, căreia îi este caracteristică, în mod univoc, înlănţuirea, apropriaţia.

„Întipărirea audierii [doctrinei] *(śrutavāsanā)* este identică cu conştiinţa-depozit sau nu este identică cu conştiinţa-depozit?

Dacă ea ar fi fost identică cu conştiinţa-depozit, care ar mai fi fost suportul *(āśraya)* întipăririi germenilor audiţiei [doctrinei] *(śrutavāsanābīja)*?

[Răspuns:] Până în momentul obţinerii *(adhigama)* iluminării *(bodhi)* caracteristice unui Buddha, această întipărire a audiţiei ...se stabileşte în mod provizoriu în conştiinţa ce maturizează *(vipākavijñāna)*, se uneşte cu ea, funcţionează laolaltă cu ea, asemenea apei *(ambu)* şi laptelui *(kṣīra)*. Totuşi, ea nu devine una cu conştiinţa-depozit, deoarece ea este germenele ce produce contracarantul acesteia."[125]

Considerarea conştiinţei-depozit ca fiind caracterizată exclusiv de tendinţa către perpetuarea înlănţuirii, ca opunându-se eliberării, reprezintă o doctrină clar afirmată în textele ce ţin de perioada clasică sau de cea târzie a Vijñānavādei. Ea apare şi în perioada incipientă, însă figurează laolaltă cu o încercare de a concepe conştiinţa-depozit ca fiind cea care deţine absolut toţi germenii, inclusiv pe cei ai eliberării şi care, prin aceasta, are deopotrivă caracteristici malefice, ce ţin de favorizarea înlănţuirii, cât şi benefice, ce ţin de producerea căii către eliberare.

„În continuare, această conştiinţă ce deţine toţi germenii *(sarvabījakavijñāna)* [deţine] germenii desăvârşiţi *(paripūrṇa)* caracteristici factorilor ce tind către starea absolută de Nirvāṇa *(parinirvāṇadharma)* cât şi, de asemenea, pe cei ai factorilor ce se opun stării absolute de Nirvāṇa *(aparinirvāṇadharma)*. [Ea deţine], fără excepţie *(vikala)*, germenii celor trei tipuri de iluminare *(bodhi)*."[126]

---

[125] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.46, Lamotte 1973:66-67.

[126] *„tat punaḥ sarvabījakaṃ vijñānaṃ parinirvāṇadharmakāṇāṃ paripūrṇabījam aparinirvāṇadharmakāṇāṃ punas trividhabodhibījavikalam/"*

Yogācārabhūmi, 25,1f, în Schmithausen 1987:366, nota 558.

Totuşi, acest mod de a concepe conştiinţa-depozit, prezent în textele în care doctrina Vijñānavāda era în curs de constituire, nu mai este menţionat şi în textele ulterioare, el constituind mai degrabă un pas intermediar, o etapă de lucru în procesul de definitivare a formei mature a doctrinei.

II.10. Dependenţa registrului conştiinţei-depozit de condiţia individuală alterată

II.10.1. Dependenţa registrului conştiinţei-depozit de condiţia individuală alterată

Există un aspect al conştiinţei-depozit care face şi mai dificilă – ba chiar face imposibilă – separaţia registrului său de registrul alterat al existenţei individuale. După cum am arătat anterior, acceptarea existenţei unor elemente alterate la nivelul conştiinţei-depozit este inevitabilă; autorii Vijñānavāda merg însă şi mai departe şi arată că registrul alterat, înlănţuit, nu constituie doar o prezenţă iminentă, un element intrinsec registrului conştiinţei-depozit, dar mai mult decât atât, experienţa alterată reprezintă condiţia perpetuării conştiinţei-depozit.

Dependenţa maturizării karmice *(vipāka)* **ce constituie substanţa conştiinţei-depozit de germenii karmici** *(karmabīja, karmavāsanā)*

Activitatea cea mai proprie a conştiinţei-depozit este maturizarea *(vipāka)* întipăririlor karmice *(karmavāsanā)* produse în urma proceselor înlănţuite ce se desfăşoară la nivelul conştiinţelor operaţionale, la nivelul fiinţei individuale. Substanţa conştiinţei-depozit constă tocmai din aceste întipăriri lăsate de experienţa individuală înlănţuită. Ceea ce determină conţinutul conştiinţei-depozit este tocmai experienţa perturbată a conştiinţelor operaţionale, experienţa individuală înlănţuită.[1]

„... [conştiinţa-depozit] îşi datorează existenţa procesului maturizării *(vipāka)* deoarece ei îi sunt întotdeauna întipăriţi *(bhāvita)* germenii tuturor experienţelor."[2]

Astfel că perpetuarea conţinutului conştiinţei-depozit este posibilă tocmai prin depunerea continuă, la nivelul său, de noi întipăriri karmice care fac ca seria conştiinţei-depozit să nu se epuizeze niciodată, chiar dacă oricare dintre reziduurile deja existente, atunci când condiţiile devin favorabile, se

---

[1] Pentru caracteristicile cauzalităţii karmice *(vipākahetu)* cât şi pentru o discuţie asupra tipurilor de experienţă ce au eficienţă karmică, vezi Chaudhuri 1983:111,113!

[2] Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, ad. II.II.5, Lamotte 1934-35:237.

maturizează, se actualizează sub forma unei anumite experienţe şi, prin aceasta, se epuizează. Procesele karmice presupun însă înlănţuire, apropriaţie, voliţie, şi, prin aceasta, perpetuarea conţinutului conştiinţei-depozit este posibilă doar datorită existenţei înlănţuirii.

Întipăririle karmice *(karmavāsanā)* **originate în experienţa alterată**

Germenii care sunt implicaţi în procesul de maturizare sunt cei de tip karmic; *„karmavāsanā"* sau simplu *„karma"* sunt denumirile lor cel mai frecvent întâlnite, deşi ei uneori mai pot fi desemnaţi şi prin alte nume (*„vipākavāsanā", „vipākabīja"* etc.). „Karma", nu tocmai corect tradus prin „faptă" (deşi acesta este sensul literal, sensul iniţial al cuvântului), se referă, mai degrabă, la actul volitiv, la actul implicării afective în manifestare. În general, textele budhiste îl consideră drept un sinonim al lui *„cetanā"* („voliţie", „intenţie"). Toate atitudinile de acest tip care iau naştere la nivelul conştiinţelor individuale depozitează la nivelul conştiinţei-depozit anumiţi germeni care, atunci când condiţiile vor deveni prielnice, vor fi maturizaţi *(vi-pac)* şi vor da naştere efectelor maturizării *(vipākaphala)*.

„Karma reprezintă voliţia *(cetanā)* virtuoasă *(puṇya)*, non-virtuoasă *(apuṇya)* sau indiferentă *(aneñja)*. Capacitatea *(sāmarthya)* întipărită de această karma la nivelul conştiinţei-depozit, care va da naştere unor viitoare existenţe individuale *(anāgatātmabhāva)*, aceea reprezintă întipărirea karmică *(karmavāsanā)*."[3]

Singurele tipuri de experienţă ce depun reziduuri karmice sunt tocmai aceste experienţe ale conştiinţelor operaţionale care sunt asociate perturbaţiei *(kleśa)*, tendinţei către proliferare *(sāsrava)*, apropriaţiei *(upādāna)*. Uneori chiar se afirmă în mod explicit că experienţele ce depun întipăriri karmice la nivelul conştiinţei-depozit sunt constituite din activitatea conştiinţelor operaţionale, adică din acţiuni *(karma)* laolaltă cu aderenţa la discriminările eronate, printre care cea mai importantă este cea dintre sine şi celălalt *(sva-para)*, cea dintre subiect şi obiect *(grāhaka-grāhya)*.[4]

---

[3] *„puṇyāpuṇyāneñjacetanā karma/tena karmaṇā yadanāgatātmabhāvābhinirvṛttaye ālayavijñāne sāmarthyamāhitaṃ sā karmavāsanā"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 19, Chatterjee 1980:107.

[4] Vezi Kochumuttom 1999:150-151!

Rolul conştiinţei în formarea reziduurilor karmice este discutat în Waldron 2003:27-28, 31-33. Pentru o discuţie asupra etapelor producerii reziduurilor karmice pe baza discriminărilor conştiinţei, vezi Waldron 2003:31-33! Vezi Waldron 2003:122

„Conştiinţa-depozit reprezintă substanţa fundamentală a tuturor fiinţelor *(maula sattvadravya)*, constă în maturizarea *(vipākātmaka)* produsă de întipăririle *(vāsanā)* faptelor *(karma)* anterioare benefice sau non-benefice *(kuśalākuśala)* şi de aderenţa *(abhiniveśa)* la discriminarea *(vikalpa)* obiectului *(grāhya)* şi a subiectului *(grāhaka)*."[5]

„În cazul naşterii *(utpādana)* existenţei individuale *(ātmabhāva)* proiectate *(ākṣipta)* de totalitatea întipăririlor karmice *(karmavāsanā)* ale [conştiinţelor] operaţionale, întipăririle percepţiilor duale *(grāhadvayavāsanā)* funcţionează ca o cauză auxiliară *(sahakāritva)* aşa cum [funcţionează] şi apa în cazul apariţiei mugurelui. Astfel că se susţine că întipăririle karmice *(karmavāsanā)* produc maturizarea *(vipāka)* nu singure, ci însoţite de întipăririle percepţiilor duale *(grāhadvayavāsanā)*."[6]

„V.2. Fiind stabilită în această dublă apropriaţie, conştiinţa maturizează *(vi-pac)*, se manifestă *(pra-vṛt)*, se extinde şi se dezvoltă."[7]

Dependenţa registrului conştiinţei-depozit de registrul înlănţuit reiese şi din expunerile referitoare la aspectul pasiv, de colecţie de germeni *(bīja)*, al conştiinţei-depozit. În calitate de germeni, conştiinţa-depozit este constituită din întipăririle lăsate de, după cum se afirmă în mod frecvent în textele Vijñānavāda, „factorii perturbaţi" *(sāṃkleśikadharma)*. Originea germenilor în procesele ce presupun perturbaţie este deseori exprimată prin afirmarea dependenţei germenilor de aderenţa *(abhiniveśa)* la natura proprie concepută *(parikalpita)*. Atunci când se discută despre germeni pot fi întâlnite sintagme ca *„nimittanāmavikalpavyavahāraprapañcavāsanā"* („întipăririle practicii convenţionale a discriminării numelor şi a caracteristicilor"), *„parikalpitavāsanā"* („întipăririle

---

pentru detalierea modului în care întipăririle proliferării conceptuale *(prapañcavāsanā)* sunt responsabile de producerea karmei!

[5] *„pūrvakuśalākuśalakarmavāsanāgrāhyagrāhakavikalpābhiniveśanirvartitam"* Asvabhāva – *Upanibandhana*, Schmithausen, 1987:328, nota 367.

[6] *„grāhadvayavāsanāyāstu sarvakarmavāsanānām yathāsvaṃ ākṣiptātmabhāvotpādane pravṛttānām sahakāritvaṃ pratipadyate/tadyathā apādayo 'ṅkurasyotpattāviti/ evaṃ ca na kevalāḥ karmavāsanā grāhadvayavāsanānugṛhītā vipāka janayantītyuktaṃ bhavati/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 19, Chatterjee 1980:107.

Deşi textul pare să susţină exsitenţa unei distincţii între procesele karmice şi perceperea dualităţii, dualitatea este mai degrabă inclusă, este inerentă proceselor karmice, constituind o condiţie pentru producerea lor. Motivul pentru care Sthiramati insistă asupra percepţiei dualităţii şi nu se rezumă la a face referire la ea într-un mod implicit (ea fiind prezentă la nivelul oricărui proces karmic) este probabil acela că el intenţionează să îi evidenţieze cu un plus de claritate rolul pe care îl deţine în cadrul procesului de maturizare.

[7] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, V. 2, Lamotte 1935:184.

naturii proprii concepute"), *„prapañcavāsanā"* („întipăririle proliferării conceptuale"), toate acestea sugerând dependenţa germenilor de aderenţa la natura proprie concepută care, prin însăşi esenţa ei, constituie eroare, înlănţuire.

„Este vorba despre acele întipăriri *(vāsanā, bīja)* care îşi au originea într-o conştiinţă ce aderă la natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*. Aceste întipăriri constituie natura dependentă *(paratantra)*."[8]

„Mai întâi, următoarele trei sunt componentele suportului obiectiv [al conştiinţei-depozit]: …

3) întipăririle *(vāsanā)* [lăsate] de aderenţa la natura proprie concepută *(parikalpitasvabhāva)* a persoanelor şi a factorilor."[9]

În terminologia specifică a şcolii Vijñānavāda, ceea ce determină perpetuarea, „creşterea" *(samutthāna)* naturii dependente *(paratantra)* este natura concepută *(parikalpita)*, prin întipăririle *(vāsanā)* pe care aceasta le depune. Altfel spus, ceea ce „alimentează" fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)* este registrul înlănţuit, condiţia perturbată, alterată a existenţei umane.[10]

„193. Natura dependentă *(paratantra)* se produce *(upalabh)* în dependenţă *(samāśritya)* de natura concepută *(parikalpita)*."[11]

Întipăririle karmice *(karmavāsanā)* **ca având originea în experienţa perturbată prin existenţa ataşamentului faţă de sinele individual**

În general literatura Vijñānavāda nu explică foarte clar modul in care aceste întipăriri karmice iau naştere. Totuşi se poate deduce cu uşurinţă faptul că ele se produc în urma combinaţiei dintre activitatea pasionată, perturbată *(kliṣṭa)* a minţii *(manas)* şi cea având un conţinut determinat şi care se produce la nivelul conştiinţelor operaţionale.[12] Altfel spus, întipăririle karmice se produc atunci când există atitudine pasionată, volitivă, către un obiect determinat. Se precizează în mod explicit că întipăririle karmice iau naştere la nivelul celor şase conştiinţe operaţionale. Nu orice activitate a conştiinţelor operaţionale

---

[8] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:544.

[9] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:51.

[10] Funcţia experienţei perturbate a conştiinţei-depozit în perpetuarea conştiinţei-depozit studiată în Waldron 2003:113-116.

[11] *„193. parikalpitaṃ samāśritya paratantropalabhyate/"*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 193, Nanjio 1956:131.

[12] Pentru legătura dintre minte *(manas)* şi producerea ataşamentului faţă de sinele individual *(ātman)*, vezi capitolul „III.1.1. Sinele individual *(ātman)* apropriat de minte *(manas)*"!

poartă încărcătură karmică, ci doar aceea care presupune ataşament, voliţie, intenţie *(cetanā)*.

În general, textele Vijñānavāda asociază producerea întipăririlor karmice cu experienţele caracterizate de ataşament, de tendinţa către proliferare *(sās-rava)*. „Sāsrava" se referă la tendinţa către proliferarea vieţii individuale, la tendinţa către menţinerea acesteia, la ataşamentul faţă de viaţă ca individ şi la toate atitudinile ce decurg din acesta. Îşi găseşte un echivalent în instinctul de conservare sau în ataşamentul faţă de viaţă *(abhiniveśa)* din Yoga şi din Vedānta. Asocierea dintre tendinţa către proliferare şi producerea întipăririlor karmice este uneori explicit afirmată atunci când se insistă asupra faptului că cele şase conştiinţe operaţionale, fie că sunt benefice, fie că sunt non-benefice, vor da naştere întipăririlor karmice atunci când sunt caracterizate de tendinţa către proliferare *(sāsravakuśalākuśalavijñānaṣaṭkad...)*.[13] Alteori el este doar implicat, textele rezumându-se la a afirma că cele şase conştiinţe operaţionale produc o întipărire de tip karmic atunci când sunt non-benefice *(akuśala)* sau atunci când, fiind benefice *(kuśala)*, sunt caracterizate de ataşament, de tendinţa către proliferare *(sāsrava)*. Tendinţa către proliferare *(sāsrava)* joacă însă şi în acest caz rolul esenţial prin faptul că, în conformitate cu fenomenologia analitică a Vijñānavādei, oricărei experienţe malefice *(akuśala)* îi este inerentă această tendinţă şi astfel ea devine elementul comun, elementul caracteristic al experienţelor ce produc întipăriri karmice.

Legătura dintre tendinţa către proliferare şi producerea întipăririlor karmice reiese şi din faptul că în general se afirmă că experienţele ce nu produc astfel de întipăriri sunt tocmai acelea care, fie sunt lipsite de tendinţa către proliferare *(anāsrava)*, fie sunt non-determinate moral, valoric *(avyākṛta)*, caz în care absenţa tendinţei către proliferare este, de asemenea, implicată.

Simpla ideaţie ce ia naştere la nivelul conştiinţelor operaţionale, doar prin ea însăşi, nu dă naştere retribuţiei karmice, ci doar atunci când este în asociaţie cu activitatea minţii.

Mintea *(manas)* şi ataşamentul faţă de sine de care este ea responsabilă au un rol esenţial în producerea întipăririlor de tip karmic prin faptul că reprezintă condiţia producerii tuturor atitudinilor volitive *(cetanā)*. Toate acestea se produc ca o consecinţă a ataşamentului faţă de sinele individual; orice atitudine volitivă

[13] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:91.

necesită o identitate limitată, determinată, ca punct de referinţă. O anumită experienţă devine obiect al dorinţei, al voliţiei doar prin faptul că intră într-un anumit tip de relaţie cu o anumită individualitate determinată.

Întipăririle karmice *(karmavāsanā)* **produse în urma existenţei ataşamentului faţă de un obiect determinat**

Totuşi, mintea *(manas)* singură, în absenţa unui conţinut particular manifestat de către conştiinţele operaţionale, asupra căruia mintea să îşi exercite ataşamentul, activitatea de apropriaţie, nu produce întipăriri de tip karmic, ci doar întipăriri de flux *(niṣyandavāsanā)*.

„Mintea *(manas)*, fiind perturbată *(kliṣṭa)* şi non-determinată *(avyākṛta)*, [produce] doar întipăriri de flux *(niḥṣyandavāsanā)*."[14]

Abia atunci când, sub influenţa minţii, ideaţiile determinate ale conştiinţelor operaţionale dobândesc un caracter pasionat, ajung să fie caracterizate de ataşament *(sāsrava)* – adică în cazul tuturor experienţelor non-benefice *(akuśala)*, care, în mod intrinsec, sunt caracterizate de ataşament, sau în cazul celor benefice *(kuśala)* dar însoţite de ataşament *(sāsrava)* – sunt produse întipăririle de tip karmic. Altfel spus, germenii *(bīja)* de tip karmic sunt produşi de orice dorinţă, de orice intenţie ce are un conţinut determinat, de orice fenomen determinat care nu este experimentat în mod neutru, ci laolaltă cu sentimentul ataşamentului, al dorinţei. Simpla existenţă a ataşamentului non-determinat, propriu minţii *(manas)* atunci când activitatea sa nu este însoţită de activitatea conştiinţelor operaţionale, sau experienţa determinată dar lipsită de ataşament, proprie conştiinţelor operaţionale, atunci când activitatea lor nu este însoţită de activitatea de tip pasional a minţii, nu produc întipăriri karmice.

Relaţia de condiţionare reciprocă dintre registrul conştiinţei-depozit şi registrul individual alterat

Oricare dintre ipostazele condiţiei înlănţuite, deşi ia naştere la nivelul stării actuale a conştiinţei-depozit, deşi are conştiinţa-depozit drept condiţie, drept suport, constituie, în raport cu stările viitoare ale conştiinţei-depozit, condiţia acestora, suportul acestora.[15] Există astfel un dublu raport de

[14] *„avyākṛtaṃ kliṣṭaṃ ca mano niṣyandavāsanāmeva"*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1d, Chatterjee 1980:30.

[15] Relaţia de condiţionare reciprocă dintre conştiinţa-depozit neutră şi conştiinţele individuale perturbate este studiată în Waldron 2003:112-123. Dependenţa reciprocă dintre conştiinţa-depozit şi minte studiată în Waldron 2003:117-121.

condiţionare între conştiinţa-depozit şi condiţia individuală alterată; pe de o parte, starea actuală a conştiinţei-depozit reprezintă o condiţie pentru existenţa condiţiei individuale care însă, prin faptul că este cea care determină producerea stărilor viitoare ale conştiinţei-depozit, reprezintă ea însăşi condiţia perpetuării conştiinţei-depozit.[16]

„În ceea ce priveşte cea de-a opta conştiinţă, ea are ca suport simultan pe cea de-a şaptea conştiinţă, ea nu există fără aceasta ca suport. Astfel [afirmă] *Yogaśāstra*[17]: «Întotdeauna Ālaya funcţionează *(saṃpravartate)* laolaltă cu mintea *(manas)*»; iar în altă parte [se afirmă]: «Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* este întotdeauna stabilită în perturbaţie.»"[18]

„Conştiinţa-depozit şi factorii perturbaţi *(sāṃkleśika)* sunt simultan *(samakāle)* cauze reciproce *(anyonyahetuka)*… Tot astfel, în acest caz, este vorba despre nişte cauze reciproce: conştiinţa-depozit reprezintă cauza *(hetu)* factorilor *(dharma)* perturbaţi şi, tot la fel, factorii perturbaţi reprezintă cauza conştiinţei-depozit."[19]

Implicaţia unui astfel de mod de a considera lucrurile este aceea că face imposibilă disocierea conştiinţei-depozit de condiţia umană alterată. În aparenţă, conştiinţa-depozit este anterioară ontologic condiţiei umane alterate şi astfel pare să existe posibilitatea de a disocia conştiinţa-depozit de condiţia individuală alterată, de a găsi o formă liberă de alteraţie a conştiinţei-depozit. Totuşi, conştiinţa-depozit şi registrul individual alterat mai degrabă se presupun reciproc decât să se găsească într-o relaţie de ierarhizare ontologică. Aceasta face imposibilă existenţa unei forme pure, libere de alteraţie, a registrului conştiinţei-depozit.

Imposibilitatea disocierii realităţii ultime de registrul individual alterat

Laolaltă cu considerarea fluxului cauzal, a conştiinţei-depozit, drept un aspect firesc, natural, al realităţii ultime, această teză conferă un caracter de

---

[16] Pentru condiţionarea mutuală dintre conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* şi conştiinţele individuale, vezi Kochumuttom 1999:148-149.

Waldron 2003:42-43 identifică câteva pasaje din literatura Hīnayāna care susţin existenţa unei astfel de dependenţe reciproce între dinamica experienţei şi experienţa umană perturbată. El remarcă (pag. 16) faptul că această circularitate este presupusă şi de seria coproducerilor condiţionate. De asemenea, el studiază în mod detaliat această relaţie de dublă dependenţă la pag. 41-45.

[17] *Yogācārabhūmi*, 63,11.

[18] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:240.

[19] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha* I.17, Lamotte 1973:34-35.

„normalitate" condiţiei alterate.[20] Cu toate dimensiunile sale dramatice, tragice, producerea condiţiei alterate nu poate să fie un simplu accident, ci reprezintă mai degrabă actualizarea unei funcţii, a unei potenţialităţi intrinseci absolutului. Chiar dacă această condiţie individuală alterată presupune o stare de ignoranţă *(ajñāna)*, presupune o anumită îndepărtare de absolut, alunecarea în această stare nu pare să fie atât un accident ce se produce la nivelul realităţii, ci pare mai degrabă o actualizare a unei tendinţe intrinseci a realităţii ultime. Absolutul însuşi pare să fie caracterizat de această tendinţă de a se îndepărta de sine, de a aluneca într-o stare de ignoranţă şi de înstrăinare.

Condiţia umană înlănţuită nu mai poate fi considerată un simplu accident, ceva străin de natura absolutului dar care, din motive greu de înţeles, se produce totuşi. Condiţia înlănţuită, cu toată dimensiunea sa tragică, ţine totuşi de absolut şi, prin aceasta, introduce un anumit element de impuritate la nivelul absolutului. Statutul său contingent, dependent *(paratantra)*, face totuşi posibilă anihilarea oricărei ipostaze particulare a condiţiei alterate, chiar şi în condiţiile în care potenţialitatea către producerea sa ţine de realitatea ultimă.

Chiar dacă sacrifică puritatea desăvârşită a realităţii ultime, această soluţie este mai acceptabilă din punct de vedere raţional decât afirmarea caracterului cu totul accidental al condiţiei umane, al alteraţiei. Caracterul accidental al maleficităţii ar fi condus la o ontologie dualistă, care ar fi compromis universalitatea absolutului, statutul său de realitate ultimă. Chiar şi a susţine că alteraţia, care nu ar proveni din natura absolutului, este produsă ex-nihilo, se petrece pur şi simplu, fără a fi pusă în seama unui principiu al maleficităţii ce ar coexista cu absolutul beatific, înseamnă tot o alunecare – însă una mascată – în dualism. Acest „nihilo" dedublează absolutul prin faptul că are capacitatea de a produce ceva; prin simplul fapt că dă naştere la ceva, măcar aceste creaţii ale sale trebuie admise şi astfel absolutul îşi pierde universalitatea, este dedublat de un registru care chiar dacă este desemnat în mod peiorativ ca „nihilo", ca „accident", reprezintă totuşi ceva.

[20] Waldron 2003:19-21 remarcă faptul că această dublă tipologie a experienţei conştiinţei poate fi găsită şi în textele Hīnayāna, unde conştiinţa este considerată fie ca un suport neutru al activităţii conştiente, fie ca instanţa responsabilă de alteraţie şi, prin aceasta, de perpetuarea procesului karmic.

Condiţia alterată a tuturor fiinţelor drept condiţie a perpetuării conştiinţei-depozit şi posibilitatea existenţei unor fiinţe eliberate la nivelul experienţei

Dependenţa conştiinţei-depozit, a conştiinţei ce experimentează totalitatea manifestării, de condiţia înlănţuită ridică anumite probleme referitoare la modalitatea în care mai este posibilă experienţa în cazul unei fiinţe eliberate, a unei fiinţe a cărei condiţie nu mai este una alterată. Textele Vijñānavāda – şi Mahāyāna în genere – admit, în mod univoc, această posibilitate prin faptul că idealul de „Bodhisattva" o presupune. Un Bodhisattva reprezintă o fiinţă eliberată care însă continuă să se menţină la nivelul experienţei, continuă să experimenteze. În plus, Mahāyāna susţine că activitatea unui Bodhisattva nu cunoaşte sfârşit sau, chiar dacă se acceptă caracterul finit al acestei activităţi, totuşi ea se extinde pe o perioadă extrem de îndelungată. Aceasta înseamnă că se acceptă posibilitatea existenţei unui tip de experienţă liber de înlănţuire, liber de alteraţie.

Totuşi, această teză nu contravine în niciun fel cu ideea dependenţei conştiinţei-depozit de registrul individual alterat. Conştiinţa-depozit, experienţa universală, este în permanenţă „alimentată" de germenii karmici întipăriţi la nivelul său de activitatea perturbată a tuturor fiinţelor înlănţuite; conştiinţa-depozit reprezintă acel unic registru al experienţei universale, registrul comun tuturor fiinţelor, registrul comun la nivelul căruia se întipăresc germenii proveniţi din experienţa perturbată a tuturor fiinţelor. În felul acesta, chiar dacă anumiţi indivizi reuşesc să obţină eliberarea şi astfel încetează a mai produce întipăriri karmice, conştiinţa-depozit nu îşi încetează existenţa.

Activitatea înlănţuită a celorlalte fiinţe poate alimenta conştiinţa depozit cu noi întipăriri karmice şi astfel se asigură continuitatea sa, chiar şi în cazul în care anumiţi indivizi reuşesc să atingă eliberarea.

Deşi menţinerea experienţei conştiinţei-depozit depinde de existenţa înlănţuirii individuale, prin faptul că aceea care asigură continuitatea conştiinţei-depozit este activitatea înlănţuită a totalităţii fiinţelor, menţinerea experienţei devine posibilă şi în cazul anihilării înlănţuirii unui anumit individ. Întipăririle karmice ale celorlalte fiinţe înlănţuite menţin în existenţă conştiinţa depozit şi astfel, pentru un individ eliberat însă care datorită compasiunii *(karuṇā)* se menţine la nivelul experienţei, conştiinţa-depozit va asigura acestuia un tip de experienţă neutră, lipsită de înlănţuire, de perturbaţie. În felul acesta devine posibilă existenţa, şi chiar perpetuarea experienţei neînlănţuite, a experienţei neutre a conştiinţei-depozit, care îi este caracteristică unui Bodhisattva.

II.10.2. Perpetuarea conştiinţei-depozit prin maturizarea karmică *(vipāka)* şi prin dinamica de flux *(niṣyanda)*

Dinamica conştiinţei-depozit este explicată în textele Vijñānavāda ca o combinaţie a două tipuri de procese: „maturizarea” *(vipāka)* şi „fluxul”, „scurgerea” *(niṣyanda)*. Este discutabil dacă aceste două procese, cel puţin în forma lor clasică de prezentare, acoperă întregul registru al manifestării. Texte mai noi, cum ar fi *Ch'eng-wei-shih-lun* al lui Hiuan-Tsang identifică cinci tipuri de procese; alături de Vipāka şi de Niṣyanda, textul mai menţionează şi Visaṃyoga („dezlegarea”, „eliberarea”), Puruṣakāra („care creează fiinţa umană”) şi Adhipati („predominanţa”, „regenţa”).[21]

Textele clasice ale şcolii vorbesc doar despre Vipāka şi Niṣyanda[22]; aceasta s-ar putea datora fie faptului că celelalte tipuri de procese ar constitui, conform ideologiei clasice a Vijñānavādei, subcategorii ale acestora două, fie faptului că prin expunerea acestor două tipuri de transformare nu se încearcă o descriere exhaustivă a dinamicii manifestării, ci doar a unor aspecte considerate ca fiind principale.

Ceea ce este foarte important cu privire la aceste două tipuri de procese este faptul că numai maturizarea karmică creează cu adevărat noi experienţe, transformarea de flux nefăcând altceva decât să menţină constante, într-o anumită măsură şi pentru un anumit timp, experienţele produse prin maturizarea karmică.

Maturizarea karmică *(vipāka)*

Vipāka („maturizarea”) reprezintă, după cum am mai arătat, activitatea specifică a conştiinţei-depozit; acest tip de transformare are loc doar la nivelul său, celelalte şapte conştiinţe constituind doar produse ale maturizării (*vipākaja* – „născute din maturizare”)[23]. Ea constă din transformarea germenilor *(bīja)* întipăriţi la nivelul conştiinţei-depozit în urma activităţii conştiinţelor indivi-

[21] *Abhidharmakośa* (II.55-60) distinge cinci tipuri de transformare ale experienţei; alături de transformările de tip karmic *(vipāka)* şi de cele de flux *(niṣyanda)*, textul mai identifică încă alte trei tipuri: Adhipati, Puruṣakāra şi Visaṃyoga. Vezi Chaudhuri 1983:112-113!

[22] Vezi Chatterjee 1999:89!

[23] Vezi capitolul „II.8. Conştiinţa-depozit ca maturizare karmică neutră”!

duale, transformare ce produce o nouă apropriaţie, un nou destin individual odată ce actuala viaţă a luat sfârşit. Altfel spus, maturizarea constituie procesul retribuţiei karmice, prin care faptele, actele volitive ale unei vieţi actuale, determină, prin mijlocirea germenilor de tip karmic pe care îi întipăresc la nivelul conştiinţei-depozit, noul tip de reîncarnare ce îi va succede celui prezent.

„Întipăririle de tipul maturizării *(vipākavāsanā)* sunt acelea care, datorită producerii activităţii *(vṛtti)* [lor], împlinesc proiecţia *(ākṣepa)* [provocată] de karma anterioară de la nivelul conştiinţei-depozit."[24]

Întipăririle de tip karmic se acumulează la nivelul conştiinţei-depozit, ele constituind substanţa acesteia. Continuitatea conştiinţei-depozit este asigurată tocmai prin această permanentă acumulare, la nivelul său, de noi întipăriri karmice. Întipăririle subzistă la nivelul conştiinţei-depozit într-o stare de latenţă; atunci când condiţiile devin favorabile, ele se actualizează, se transformă în factori actuali. Mai precis, ele dau naştere unei noi apropriaţii *(upādāna)*, unei noi baze a existenţei individuale *(ātmabhāvāśraya)*, unui nou destin *(gati, yoni, jāti)*. Deşi ele se epuizează în momentul actualizării sub forma existenţei individuale pe care o „proiectează" *(ā-kṣip)*, noi întipăriri karmice vor lua naştere la nivelul acestei condiţii individuale.

„Cea de-a opta conştiinţă *(vijñāna)* ia naştere având întipăririle karmice *(vipākavāsanā)* drept condiţie regentă *(adhipatipratyaya)*. Aceasta este denumită «maturizare» *(vipāka)* deoarece este asociată acţiunii de «a proiecta» *(ākṣepaka)*..."[25]

Distincţia dintre natura cauzei şi cea a efectului în cazul proceselor karmice

Ceea ce este caracteristic rezultatelor maturizării karmice *(karmavipākaphala)* este faptul că ele sunt de o altă natură decât cauzele *(hetu)* ce le provoacă.[26] Maturizarea karmică este produsă de germenii întipăriţi prin activitatea însoţită de voliţie *(karma, cetanā)* a celor şase conştiinţe operaţionale, a conştiinţelor individuale perturbate. Dată fiind prezenţa afecţiunii, a ataşamentului, la nivelul experienţelor ce produc întipăriri karmice, acestea nu pot avea decât un caracter determinat din punct de vedere valoric *(vyākṛta)*.

[24] *„vipākavāsanāvṛttilābhādālayavijñānasya pūrvakarmākṣepaparisamāptau yā"* Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1d, Chatterjee 1980:30.

[25] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:91-92.

[26] Pentru un studiu asupra heterogenităţii dintre cauză şi efect, în cazul transformărilor karmice, vezi Waldron 2003:64-65!

Efectele maturizării sunt însă constituite din existenţele individuale *(ātmabhāva)* proiectate *(ākṣipta)*, sunt de natura actului neutru al apropriaţiei *(upādāna)* şi nu de natura activităţii subiective şi determinate moral ce se produce la nivelul existenţei apropriate (cum este cazul cu ceea ce constituie cauza maturizării). Altfel spus, rolul de cauză în cadrul procesului karmic îl are activitatea perturbată a individului, pe când rolul de efect îl are naşterea, în viitor, a unei noi individualităţi, asumarea unei reîncarnări. La nivelul acestei noi individualităţi se vor produce noi experienţe perturbate şi, prin aceasta, ciclul se reia.

„De fapt, efectul maturizării nu este de aceeaşi natură ca şi cauza sa."[27]

Un exemplu în acest sens este dat de Vasubandhu, într-un text care, deşi nu aparţine Vijñānavādei ci Abhidharmei, prezintă, în privinţa anumitor aspecte ale doctrinei, asemănări pronunţate cu doctrina clasică a Vijñānavādei, căreia tot Vasubandhu îi va pune bazele ulterior conversiunii sale la Mahāyāna. În *Abhidharmakośa*[28], Vasubandhu arată cum un act individual şi determinat valoric *(vyākṛta)*, ca voinţa de a ucide, va determina actul trans-individual al naşterii într-un destin infernal, act care totodată, prin el însuşi, este non-determinat valoric *(avyākṛta)*.

Este important faptul că ciclul activitate perturbată – o nouă naştere – activitate perturbată se poate repeta de un număr indefinit de ori şi, prin aceasta, devine posibilă perpetuarea la infinit a conştiinţei-depozit.

Existenţa unui interval temporal între cauză şi efect, în cazul proceselor karmice

O altă particularitate a maturizării karmice este aceea că, spre deosebire de dinamica de flux *(niṣyanda)*, între manifestarea cauzei *(hetu)* şi cea a efectului *(phala)* se poate interpune un anumit interval pe parcursul căruia continuitatea lor este asigurată de prezenţa, la nivelul conştiinţei-depozit, a germenilor karmici *(karmabīja)*, a potenţialităţilor latente întipărite de factorii cauză.[29] Efectul maturizării se actualizează, dacă nu chiar întotdeauna, cel puţin în

[27] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:477.

[28] Vasubandhu – *Abhidharmakośa*, ii, 271, 287, apud. Poussin 1928:93, nota b.

[29] Pentru o discuţie asupra modului în care, în cazul proceselor karmice, există un anumit interval temporal între cauză şi efect, vezi Waldron 2003:65.

majoritatea cazurilor, într-o viaţă ulterioară celei în care s-a produs cauza sa. Vijñānavāda pare să accepte şi posibilitatea ca acţiunile, voliţiile unei fiinţe să aibă anumite consecinţe şi asupra vieţii sale actuale, însă principala consecinţă a acestora rămâne tot aceea că ele sunt cele ce creează condiţiile care vor determina reîncarnarea următoare. În legătură cu o eventuală retribuţie karmică actualizată la nivelul aceleiaşi vieţi ca şi cauzele sale, chiar dacă aceasta este uneori sugerată, niciodată nu sunt oferite detalii în legătură cu mecanismele sale concrete.

Transformările de flux *(niṣyanda)* **şi menţinerea continuităţii experienţei individuale**

Vijñānavāda consideră că alături de maturizarea karmică *(karmavipāka)* mai există un tip important de dinamică a manifestării, şi anume dinamica de flux *(niṣyanda)*. Dinamica de flux este caracteristică conştiinţelor individuale, adică minţii *(manas)* şi celor şase conştiinţe operaţionale *(pravṛttivijñāna)*, dinamica definitorie a conştiinţei-depozit fiind nu fluxul, ci maturizarea karmică.

Diferenţa principală între maturizare *(vipāka)* şi flux *(niṣyanda)* este aceea că transformările de flux constituie o succesiune continuă, un flux continuu de experienţe de un anumit tip, fără a exista posibilitatea unei modificări categoriale a acestei experienţe.

Dinamica de flux *(niṣyanda)* constituie, pur şi simplu, reproducerea automată şi continuă a tipologiei unei anumite experienţe, „fluxul", „curgerea" ei. Experienţa specifică condiţiei umane are durată, continuitate, deoarece fiecare instanţă, fiecare moment *(kṣaṇa)* al acestei experienţe produce întipăriri de flux *(niṣyandavāsanā)* care vor da naştere unei noi experienţe de acelaşi tip cu ea *(sabhāga)*. Acest proces se repetă de un număr indefinit de ori şi prin aceasta este asigurată continuitatea experienţei individuale.

„Un germene anterior dă naştere unui germene ulterior de acelaşi tip; în aceasta constă asemănarea tipologică *(sabhāga)* a cauzelor ce dau naştere unui efect de flux *(niṣyandaphala)*."[30]

„Conştiinţele operaţionale, fie benefice, fie non-benefice, fie neutre, care sunt simultane cu conştiinţa-depozit, care iau naştere atunci când [conştiinţa precedentă]

[30] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:123.

încetează, întipăresc germeni care, în viitor, vor da naştere unei [alte] conştiinţe operaţionale de acelaşi tip."[31]

„O experienţă repetată *(abhyāsa)* determină o cauză de acelaşi tip *(sabhāgahetu)* căreia îi va fi asociat un efect de flux *(niṣyandaphala)*."[32]

Procesele de tipul maturizării *(vipāka)* sunt proprii experienţei apropriate, experienţei unui subiect care îşi asumă o individualitate limitată, pe când cele de flux *(niṣyanda)* sunt comune atât experienţei personale apropriate, cât şi celei neutre, neafectate de individualitate. Maturizarea este proprie experienţei umane subiective, caracterizată de alteraţie, pe când dinamica de flux se produce şi la nivelul non-subiectiv, principiul său de funcţionare fiind continuitatea mecanică. Deşi nu este limitat la nivelul non-subiectiv, o anumită continuitate mecanică, automată existând şi la nivelul experienţei subiective, dinamica de flux este procesul specific formelor de manifestare ce nu presupun subiectivitate, individualitate.

Principalele caracteristici ce diferenţiază transformările de flux *(niṣyanda)* de cele de tipul maturizării *(vipāka)* sunt menţinerea tipului de experienţă *(sabhāga)* de la cauză la efect, cât şi producerea repetată, în serie continuă, a acestui proces. În cazul procesului de maturizare karmică, actualizarea anumitor germeni sub forma naşterii într-un anumit destin individual se produce o singură dată, fără a exista posibilitatea repetiţiei acestui proces. Noii germeni karmici ce vor lua naştere la nivelul individului născut din alţi germeni anteriori nu mai sunt, în mod necesar, similari celor ce i-au dat naştere individului şi astfel nu se poate vorbi despre o serie continuă, reproductivă, a actualizării unui anumit tip de germeni. Spre deosebire de procesele de flux, procesele karmice sunt caracterizate de o anumită heterogenitate între cauză şi efect, în sensul că natura cauzei este de tip volitiv, este constituită din activitatea perturbată, afecţionată a conştiinţelor individuale, pe când efectul reprezintă actul impersonal, trans-individual, al naşterii într-un anumit destin, actul prin care subiectivitatea încă nenăscută ia naştere.

Însă în cazul transformărilor de flux *(niṣyanda)*, un anumit tip de germeni dă naştere unui anumit tip de factori care, la rândul lor, vor da naştere aceluiaşi tip de germeni şi procesul se repetă de un număr indefinit de ori, fără a exista

[31] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:88.

[32] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, X.29, Lamotte 1973:315.

vreo schimbare categorială în tipologia germenilor sau a factorilor. Faptul că orice experienţă individuală are o anumită continuitate şi nu reprezintă doar o apariţie momentană, izolată, se explică tocmai prin dinamica sa de tipul fluxului. De aceea acest proces are aspectul unei serii continue.

„Fără îndoială că germenii ce provin din percepţiile duale dau naştere unui număr indefinit de efecte, care constituie efecte de flux *(niṣyanda)*. În schimb, germenii de tip karmic se epuizează atunci când dau naştere efectului lor, care este un efect de tipul maturizării *(vipāka)*."[33]

Continuitatea experienţei, asigurată prin transformările de flux, nu este una absolută, iar aceasta deoarece o manifestare născută, deşi îşi continuă existenţa pentru un anumit timp, totuşi este anihilată la un anumit moment. Procesele de flux sunt însă acelea responsabile de menţinerea acelei apariţii într-o formă relativ constantă între naşterea şi distrugerea sa. În general, textele Vijñānavāda descriu aceste procese ca fiind în principal constituite din „menţinerea continuă a speciei". Motivul pentru care este preferată această formulare este acela că ceea ce experienţei comune îi apare ca fiind perpetuarea unei anumite manifestări, din perspectiva teoriei momentaneităţii *(kṣaṇika-vāda)*, la care aderă şi budhismul Vijñānavāda, reprezintă doar o producere serială a unor entităţi momentane care toate sunt de un acelaşi tip.

„Întipăririle de flux *(niṣyandavāsanā)* sunt acelea care, datorită producerii *(lābha)* activităţii *(vṛtti)* [lor], se produce o asemănare categorială *(nikāyasabhāga)* între diverşii [factori ai unei serii]."[34]

Continuitatea care este asigurată prin transformările de flux este posibilă doar fiindcă germenii de flux se actualizează imediat, în momentul *(kṣaṇa)* imediat următor, fără a exista, ca în cazul maturizării karmice, un interval între producerea cauzei şi producerea efectului.

„Efectul maturizării... nu se produce imediat, ci într-o altă existenţă. Efectul de flux, din contră, este de acelaşi tip cu cauza sa şi se produce imediat."[35]

Totalitatea experienţei individuale caracterizată de o dinamică de flux

Caracterul continuu caracterizează întregul registru al experienţei individuale; orice tip de experienţă umană întipăreşte germeni de flux

[33] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:477.
[34] *„nikāyasabhāgāntareṣvabhinirvṛttiḥ niṣyandavāsanāvṛttilābhācca yā"* Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1d, Chatterjee 1980:30.
[35] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:477.

(niṣyandavāsanā) care, prin transformările de tipul fluxului pe care le produc, îi asigură continuitatea. Chiar şi acele experienţe umane nedeterminate valoric *(avyākṛta)* sau lipsite de tendinţa către proliferare *(anāsrava)*, neafectate, neperturbate *(akliṣṭa)*, care nu întipăresc germeni karmici la nivelul conştiinţei, întipăresc totuşi germeni de flux.

Mintea *(manas)* singură, şi nu în asociaţie cu experienţa conştiinţelor operaţionale, după cum am arătat anterior, nu are capacitatea de a da naştere la reziduuri karmice, ci dinamica sa este doar una de flux.

„Aici, conştiinţele operaţionale, benefice *(kuśala)* sau non-benefice *(akuśala)*, plasează la nivelul conştiinţei-depozit întipăriri de tipul maturizării *(vipākavāsanā)* şi întipăriri de flux *(niḥṣyandavāsanā)*. [Conştiinţele operaţionale] non-determinate şi mintea perturbată *(kliṣṭamanas)* [plasează] doar întipăriri de flux."[36]

„Astfel că, sub influenţa *(adhipatya)* factorilor *(dharma)* benefici *(kuśala)* sau non-benefici *(akuśala)*, conştiinţa-depozit acumulează întipăriri [ce vor produce] atât efecte *(phala)* de tipul maturizării *(vipāka)* cât şi de flux *(niṣyanda)*. Sub influenţa factorilor non-determinaţi *(avyākṛta)*, [acumulează] doar întipăriri [ce vor produce] efecte de flux *(niṣyandaphala)*."[37]

Caracterul limitat al continuităţii realizate prin transformările de flux *(niṣyanda)* **şi maturizarea karmică** *(vipāka)* **ca unic proces creator de noi experienţe**

La nivelul conştiinţelor individuale se produce doar această dinamică de tipul fluxului; transformările karmice, deşi au drept cauze germenii întipăriţi în conştiinţa-depozit de activitatea conştiinţelor individuale, se produc doar la nivelul trans-individual al conştiinţei-depozit. De asemenea, este important faptul că acea continuitate pe care o asigură dinamica de flux nu este una absolută, ci doar una limitată; orice experienţă menţinută constantă pentru un timp prin intermediul dinamicii de flux încetează totuşi la un moment dat. Aşa se face că dinamica de flux nu ar putea asigura de una singură perpetuarea manifestării. Ea poate doar să ofere o anumită continuitate limitată unei experienţe deja născute, dar nu poate fi aceea care dă naştere unei anumite experienţe.

---

[36] *„tatra pravṛttivijñānam kuśalākuśalam ālayavijñāne vipākavāsanām niḥṣyandavāsanāṃ cādhante/ avyākṛtaṃ kliṣṭam ca mano niḥṣyandavāsanāmeva/"*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 1d, Chatterjee 1980:30.

[37] *„tathā hi kuśalākuśaladharmādhipatyādālayavijñānaṃ vipākaniṣyandaphala-vāsanāṃ parigṛhṇāti/ avyākṛtadharmādhipatyācca niṣyandaphalavāsanāmeveti/"*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā,* ad. I.9 (I.10), Pandeya 1999:28.

Procesele de tipul maturizării *(vipāka)* sunt cele ce creează noi acumulări la nivelul conştiinţei-depozit, cele responsabile de perpetuarea efectivă a manifestării. Transformările de tipul maturizării sunt cele care în permanenţă creează noi experienţe de pe urma întipăririlor lăsate în conştiinţa-depozit de orice experienţă actuală. Dinamica de flux *(niṣyanda)* este asociată produselor maturizării, este tipul de transformare caracteristic pentru ceea ce este „născut din maturizare” *(vipākaja)*.[38] Doar maturizarea este cu adevărat creativă, în sensul de a da naştere la noi entităţi. Dinamica de flux *(niṣyanda)* nu face altceva decât să asigure continuitatea, fluxul, scurgerea continuă a ceea ce deja a luat naştere de pe urma maturizării *(vipākaja)*.

Este important din punct de vedere filosofic faptul că dinamica de flux nu poate asigura perpetuarea conştiinţei-depozit deoarece aceasta accentuează dependenţa conştiinţei-depozit de maturizarea karmică care, în mod necesar, presupune alteraţie. Conştiinţa-depozit nu se poate reduce la un set de experienţe caracterizate doar de o dinamică de flux *(niṣyanda)* deoarece, după cum am arătat, aceasta poate oferi doar un nivel limitat de persistenţă. Transformările de flux sunt oarecum subordonate transformărilor karmice deoarece ele nu fac altceva decât să perpetueze o experienţă deja născută ca efect al maturizării karmice *(vipāka)*.

Astfel că transformările de flux nu pot depăşi funcţia lor obişnuită, care este aceea de a perpetua, pentru o anumită perioadă limitată, experienţa individuală deja născută. Perpetuarea conştiinţei-depozit presupune în mod necesar maturizare karmică *(karmavipāka)*, singurul proces cu adevărat creativ.

[38] Vezi Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:92.

II.11. Aspecte soteriologice ale conştiinţei-depozit

II.11.1. Încetarea totală a conştiinţei-depozit ca ideal soteriologic

Tendinţa de a considera realitatea ultimă ca fiind absolut pură şi necesitatea anihilării conştiinţei-depozit

În general, sistemul Vijñānavādei consideră conştiinţa-depozit ca pe o emanaţie, ca pe o manifestare firească a realităţii ultime, şi nu ca pe un accident. În forma sa pură, conştiinţa-depozit este considerată drept un aspect firesc al condiţiei absolute şi astfel demersul religios vizează nu anihilarea conştiinţei-depozit, ci purificarea acesteia.

Totuşi, deşi nu sunt foarte bine încadrate în ansamblul filosofic al Vijñānavādei, există, în literatura şcolii, şi pasaje care discută despre o anihilare totală a conştiinţei-depozit, despre anihilarea totală a experienţei, chiar şi în forma sa pură.[1]

Teoria ce susţine posibilitatea încetării totale a experienţei îşi găseşte un anumit sprijin în înclinaţia de a concepe realitatea ultimă, condiţia desăvârşită, într-o manieră absolut pură, ca nefiind afectată în vreun fel de manifestare. Conform acestei înclinaţii ce caracterizează numeroase sisteme metafizice, inclusiv pe acela al Mahāyānei timpurii, realităţii ultime nu doar înlănţuirea trebuie să îi fie străină, dar chiar mai mult, manifestarea în genere nu trebuie să constituie parte a condiţiei sale pure. Datorită statutului său fluctuant, contingent, tranzitoriu, experienţa fenomenală, chiar şi lipsită de înlănţuire, nu pare să lase posibilitatea ca ea să fie considerată laolaltă cu realitatea ultimă, ca ea să îi fie în mod firesc asociată acesteia.

---

[1] King 1994:672-675 discută pe larg asupra indeciziei autorilor Vijñānavāda în a afirma absenţa sau menţinerea conştiinţei pure, a fluxului cauzal pur, la nivelul condiţiei absolute.

Verdu 1966:133 arată că discuţiile referitoare la statutul conştiinţei-depozit, considerată uneori ca aspect al absolutului, iar alteori ca fiind de o natură fenomenală alterată, au dat naştere la două tradiţii în cadrul şcolii Vijñānavāda din China.

Şcoala s-a scindat în două curente, diferenţa dintre ele fiind dată de atitudinea soteriologică pe care fiecare din ele o avea cu privire la conştiinţa-depozit. Dintre ele, mai importantă a fost şcoala Hoso care considera ca ideal soteriologic purificarea şi nu abandonarea conştiinţei-depozit, considerată astfel într-o manieră absolutistă.

În acord cu această înclinaţie metafizică, Vijñānavāda afirmă uneori că până şi conştiinţa eliberată, adică conştiinţa-depozit în forma sa neafectată de alteraţie, este anihilată la un anumit moment şi că abia starea obţinută în urma anihilării acesteia reprezintă condiţia absolută, realitatea ultimă.[2] Aceste texte echivalează revoluţionarea bazei *(āśrayaparāvṛtti)*, adică starea în care experienţa a fost purificată de tot ceea ce poate fi purificat la nivelul ei, cu starea de încetare totală a experienţei, stare în care doar condiţia pură a realităţii ultime, condiţie situată dincolo de experienţă, mai poate fi găsită. Termenul „revoluţionare” *(parāvṛtti)* desemnează acel demers de tip mistic prin care o formă a experienţei este redusă la condiţia sa ultimă; revoluţionarea conştiinţei-depozit ar însemna, în acest caz, nu doar eliberarea ei din condiţia înlănţuită, ci, pur şi simplu, încetarea ei, reducerea ei, disoluţia ei în realitatea ultimă.

„Conştiinţa ce maturizează *(vipākavijñāna)*, fiind ea însăşi impură, este abandonată de către un Bodhisattva în momentul obţinerii iluminării *(bodhi)*, iar de către un Śrāvaka sau un Pratyekabuddha în momentul în care, intrând în starea de Nirvāṇa lipsită de reziduuri *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)*, încetează a mai experimenta consecinţele acţiunilor.”[3]

„Rezultatul revoluţionării bazei *(āśrayaparāvṛtti)* prezintă patru caracteristici:

a) Este de negândit *(acintya)*, deoarece este dincolo de gândire şi de exprimare…

b) Este benefic *(śubha, kuśala)*…

c) Este stabil *(dhruva)*, deoarece nu încetează niciodată. În ceea ce priveşte forma pură a substratului factorilor *(dharmadhātu)*, aceasta este lipsită de naştere sau distrugere, lipsită de schimbare *(avikāra)* şi, prin aceasta, este stabilă…

d) Este beatific *(sukha)*, deoarece nu produce suferinţă. Fiind pur, substratul factorilor *(dharmadhātu)* este beatific, deoarece reprezintă încetarea tuturor caracteristicilor *(sarvanimittoparama)*.”[4]

Un motiv important ce a determinat considerarea absolutului ca fiind situat dincolo de conştiinţă *(vijñāna, citta)*, dincolo de fluxul cauzal *(pratītyasamutpāda)*, ar putea fi constatarea prezenţei iminente a maleficităţii, a alteraţiei, în registrul acesteia. După cum am arătat, autorii Vijñānavāda nu au reuşit niciodată să izoleze într-un mod satisfăcător registrul conştiinţei-depozit de registrul individual alterat, iar uneori, chiar mai mult decât atât, unele texte Vijñānavāda au remarcat o anumită predispoziţie a conştiinţei-depozit către a

---

[2] Pentru situarea absolutului *(tathāgatagarbha)* dincolo de conştiinţa-depozit, considerată drept instanţa responsabilă de apariţia alteraţiei, vezi Lai 1977:72!

[3] Hiuan-Tsang – *Ch’eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:168.

[4] Hiuan-Tsang – *Ch’eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:699-701.

suferi alteraţie. Aceste constatări s-ar putea să îi fi împins pe unii autori să considere că salvarea purităţii registrului absolut este posibilă doar prin disocierea acestuia de registrul conştiinţei-depozit, prin situarea acestuia la un nivel la care conştiinţa-depozit a încetat.

„XIX.51. ... Cei înţelepţi *(dhīmat)* consideră *(mata)* că ceea ce este perceput *(pratyakṣa)* drept o masă *(kāya)* de maleficitate *(dauṣṭhulya)*, aceea trebuie să înceteze *(kṣaya)*.

[Bhāṣya]: Astfel, cunoscând pe deplin *(parijñāna)* cele trei naturi proprii *(svabhāva)* în acest mod, se realizează anihilarea *(kṣaya)* naturii dependente *(paratantrasvabhāva)*. ...Prin «ceea ce este perceput drept o masă de maleficitate» *(dauṣṭhulyakāyapratyakṣatva)* [se înţelege natura] dependentă *(paratantra)*. «Aceea trebuie să înceteze» *(tatkṣaya)* înseamnă că scopul *(artha)* este ca acea masă de maleficitate care este conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* să înceteze, înseamnă că se acţionează *(saṃvṛt)* pentru încetarea acesteia."[5]

Forma pură a conştiinţei-depozit ca registru intermediar între registrul alterat al existenţei individuale şi realitatea ultimă

Conform cu această tendinţă de a accepta posibilitatea încetării complete a conştiinţei-depozit, experienţa purificată reprezintă doar revoluţionarea *(parāvṛtti)* conştiinţelor operaţionale *(pravṛttivijñāna)*, anihilarea individualităţii, dar nu şi revoluţionarea conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*. Revoluţionarea conştiinţei-depozit este totuna cu anihilarea sa completă, cu restabilirea condiţiei ultime, în puritatea sa desăvârşită.

„Prin revoluţionarea *(parāvṛtti)* conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)* se obţine corpul absolut *(dharmakāya)*; prin revoluţionarea conştiinţelor operaţionale *(pravṛttivijñāna)* se obţine corpul supremaţiei *(saṃbhogakāya)*."[6]

În acord cu această poziţie, conştiinţa-depozit, chiar şi eliberată, nu constituie un dat ultim. Statut de realitate ultimă are doar registrul transcendent al substratului factorilor, al aseităţii *(tathatā)*, conştiinţa-depozit neparticipând

[5] *„XIX.51 ... dauṣṭhulyakāyapratyakṣaṃ tatkṣaye dhīmatām matam//*

[Bhāṣya]: etena yathāsvabhāvatrayaparijñānāt paratantrasvabhāvakṣayāya saṃvartate/ .../ dauṣṭhulyakāyapratyakṣatvena paratantraṃ/ tasyaiva kṣayāya saṃvartate dauṣṭhulyakāyasyālayavijñānasya tatkṣayārthaṃ tatkṣaye/"

Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XIX.51, Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XIX.51, Limaye 2000:479.

[6] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, X.35, Lamotte 1973:330.

la acest nivel.[7] Cunoaşterea ce are ca obiect absolutul *(tathatālambanajñāna)* înlătură experienţa conştiinţei-depozit.

„Practicantul *(yogin)*, după ce a strâns toţi factorii perturbaţi *(saṃkleśa)* laolaltă în conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, cea care conţine germenii tuturor acestora, o elimină şi pe aceasta în mod gradual, prin intermediul practicii repetate a acelei cunoaşteri ce are aseitatea ca obiect *(tathatālambana jñāna)*."[8]

Rolul conştiinţei-depozit în această situaţie este mai degrabă unul intermediar; comprehensiunea conştiinţei-depozit nu ar reprezenta altceva decât recunoaşterea întregii experienţe ca având un caracter fenomenal, ca reprezentând îndepărtare de condiţia absolută, însă acestei etape îi va succede o alta, în care conştiinţa-depozit este abandonată. Registrul conştiinţei-depozit ar fi unul intermediar, situat între eroarea considerării manifestării ca având natură proprie, substanţialitate proprie, şi condiţia absolută, realitatea ultimă. Este important faptul că, în conformitate cu aceste abordări, conştiinţa-depozit nu reprezintă atât un aspect al absolutului, o emanaţie firească a absolutului, cât, mai degrabă, un registru îndepărtat de registrul absolut. Conştiinţa-depozit ar fi în acest caz totalitatea existenţei fenomenale, diversele forme ale fenomenalului văzute ca o unitate. Odată ce fenomenalul, identificat sub oricare dintre aspectele sale cu conştiinţa-depozit, a fost înţeles ca reprezentând îndepărtare de absolut, ceea ce urmează este abandonarea sa. Conştiinţa-depozit ar reprezenta, în limbajul autorului lucrării *Yogācārabhūmi*, „grămada", „conglomeratul" *(puñja, rāśi)* ce „strânge laolaltă" *(abhisaṃkṣipati)* toţi factorii condiţionaţi *(saṃskāra)*, toate manifestările *(prapañca)* şi care, într-o ultimă etapă a practicii mistice, este el însuşi abandonat.

„Deoarece conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* constituie planul *(dhātu)* tuturor tipurilor de condiţionare *(saṃskāra)* şi de manifestare *(prapañca)*, [ea] le strânge [pe acestea] laolaltă într-o unică grămadă, într-un unic conglomerat[9].

Făcându-le o singură grămadă *(ekaṃ rāśiṃ kṛtvā)*, baza *(āśraya)* [lor, adică conştiinţa-depozit,] este revoluţionată *(parivartate, parivartayati)* prin intermediul practicii continue *(bhāvanā)* a cunoaşterii ce are ca obiect aseitatea *(tathatālambana jñāna)*[10].

---

[7] Purificarea conştiinţei-depozit ca fiind urmată de anihilarea sa totală în Hase 1984:187-188.

[8] *Yogācārabhūmi*, versiunea tibetană, Zi 9 a3-b3, în Schmithausen 1987:205.

[9] *„ekadhyam abhisaṃkṣipaty ekaṃ puñjam ekaṃ rāśiṃ karoti"* – reconstruit de Schmithausen 1987:197-198.

[10] *„tathatālambana(sya)jñān(asy)āsevanānvayād bhāvanānvayāt"* – reconstruit de Schmithausen 1987:197-198.

Chiar atunci când baza *(āśraya)* a fost revoluţionată[11], se poate considera că *ālayavijñāna* a fost abandonată *(prahīṇa)*."[12]

Afirmarea dependenţei conştiinţei de realitatea obiectului manifestat de ea

Teoria despre încetarea completă a conştiinţei-depozit îşi găseşte sprijin şi într-o anumită teorie frecvent întâlnită în textele Vijñānavāda şi anume în susţinerea dependenţei actului manifestării de considerarea sa într-un mod eronat ca având substanţialitate.

Conştiinţa, manifestarea nu constituie simple acte de manifestare, de emanaţie, ale absolutului, ci sunt acte ce implică eroarea *(viparyāsa)* considerării lor într-o manieră substanţială şi a căror manifestare depinde de existenţa acestei erori. Apariţia factorilor nu este simplu un act prin care realităţii absolute îi sunt asociate anumite apariţii contingente ci manifestarea este, mai degrabă, un act prin care substanţialitatea, existenţa autonomă caracteristică doar realităţii ultime este localizată, în mod eronat, la nivelul manifestărilor. Astfel că manifestarea nu este atât un act de asociere între absolut şi multiplicitate, cât, mai degrabă, un act de substituţie a absolutului cu multiplicitatea.

Se sugerează faptul că manifestarea are realitate doar în măsura în care obiectul manifestat este real. Manifestarea totalităţii obiectelor ar depinde astfel de realitatea obiectelor determinate manifestate; doar atâta timp cât conştiinţa consideră, în mod eronat, că obiectele determinate experimentate sunt reale, manifestarea acestora se produce. Atunci când obiectul este recunoascut ca fiind vid *(śūnya)*, iluzoriu *(māyā)*, ireal *(abhāva, asat)*, manifestarea sa încetează.[13]

---

[11] *„samanantaraparivṛtte āśraye"* – reconstruit de Schmithausen 1987:197-198.

[12] *Yogācārabhūmi*, secţiunea *Nivṛtti*, 9a3-b3 (în versiunea tibetană), Schmithausen 1987:197-198; Waldron 2003:187.

[13] D'amato 2005:296 arată că în conformitate cu *Mahāyānasūtrālaṃkāra,* subzistenţa naturii dependente depinde de perpetuarea erorii implicate de natura concepută; natura dependentă încetează o dată cu încetarea acestei erori. Tocmai în acest sens D'amato (pag. 299-302) consideră că natura dependentă, conştiinţa, nu ar ţine de realitatea ultimă.

Pentru dependenţa conştiinţei de existenţa unui obiect al conştiinţei şi pentru implicaţiile acestei concepţii în plan soteriologic, vezi King 1998:15!

Vezi şi Kochumuttom 1999:124!

„XI.24. Cauza erorii *(bhrānternimitta)* şi eroarea *(bhrānti)* sunt acceptate ca fiind reprezentările formelor *(rūpavijñapti)*. În absenţa formelor, atunci când ideaţiile [lor] nu mai există, nici cealaltă, [adică cauza erorilor] nu mai există."[14]

Ideaţia *(vijñapti)* unui obiect *(artha)* non-existent este ea însăşi non-existentă iar aceasta deoarece ideaţia nu este asemenea unui suport care poartă reprezentarea obiectului ci este însăşi apariţia obiectului *(arthābhāsa)*. Ideaţia unui obiect şi obiectul însuşi sunt „de aceeaşi substanţă" *(sādharmya)* şi astfel orice trăsătură ontologică a uneia se reflectă asupra celeilalte. Considerată ca un suport la nivelul căruia ia naştere apariţia obiectului, ideaţia conştiinţa ar fi avut existenţă distinctă de cea a obiectului, dar în cazul în care conştiinţa obiectului se confundă cu însăşi apariţia obiectului, existenţele lor sunt corelate.

„Deoarece [obiectul] este o irealitate, însăşi existenţa apariţiei sale iluzorii este de acelaşi fel."[15]

„Deoarece atunci când entităţile-substrat *(dharmin)* nu pot fi stabilite nici caracteristicile *(viśeṣa)* lor nu mai pot fi stabilite, cum [mai poate fi stabilită existenţa] ideaţiei *(vikalpa)*."[16]

„... datorită faptului că non-existenţa *(abhāva)* obiectelor percepute *(upalabdhyārtha)* înseamnă imposibilitatea *(ayoga)* percepţiei *(upalabdhi)* [lor]."[17]

„Deoarece atunci când obiectul *(artha)* este non-existent *(abhāva)*, ideaţia *(vijñapti)* sa este imposibilă *(asaṃbhava)*, [acestea] sunt de acelaşi fel *(sādharmya)*."[18]

Irealitatea obiectului manifestat ca implicând irealitatea actului manifestării

Odată ce obiectele sunt înţelese ca fiind ireale, actul manifestării lor, adică actul conştiinţei, îşi vădeşte caracterul în egală măsură ireal, şi astfel absolutul singur, lipsit de impurităţi, de obstrucţii, mai rămâne ca realitate. Acel act al conştiinţei care manifestă un obiect nu poate avea realitate atunci când

---

[14] *„XI.24. bhrānternimittaṃ bhrāntiśca rūpavijñaptirişyate/*
arūpiṇī ca vijñaptirabhāvātsyānna cetarā//"
Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XI.24, Limaye 2000:178.

[15] Dignāga – *Hastavālanāmaprakaraṇavṛtti*, în Tola, Dragonetti 2002:12.

[16] *„asiddhe dharmiṇi tadviśeṣaṇānāmapyasiddhatvāt kathaṃ tatra vikalpayediti/"*
Kamalaśīla – *Bhāvanākrama II*, Gyaltsen Namdol 1985:243.

[17] *„upalabhyārthābhāva upalabdhyayogāditi/"*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.7 (I.8), Pandeya 1999:23-24.

[18] *„...arthābhāve vijñaptyasaṃbhavāditi tatra sādharmyam/"*
Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. V. 26, Anacker 1998:460.

obiectul manifestat a fost înţeles ca ireal, iar aceasta deoarece conştiinţa nu reprezintă un suport la nivelul căruia ar lua naştere apariţia obiectelor, ci constituie însuşi actul apariţiei obiectului.

„33. Prin non-comprehensiunea *(anupalambhatā)* dualităţii *(dvaya)*, apariţia *(ākāra)* dualităţii *(dvaya)* dispare *(vigam)*. Datorită dispariţiei *(vigama)* ei, se ajunge *(adhigam)* la [natura] desăvârşită *(dvaya)* şi la inexistenţa *(abhāva)* dualităţii *(dvaya)*.

34. Tot astfel, într-o iluzie *(māyā)* [apar] simultan non-comprehesiunea *(anupalambha)* elefantului *(hastin)*, dispariţia *(vigama)* apariţiei *(ākṛti)* sale şi comprehensiunea *(upalambha)* lemnului *(kāṣṭha)*."[19]

„36. Prin comprehensiunea *(upalambha)* unicităţii conştiinţei *(cittamātra)* [se obţine] non-comprehensiunea *(anupalambha)* obiectelor *(artha)* cognoscibile *(jñeya)*. Prin non-comprehensiunea obiectelor cognoscibile, apare starea de non-comprehensiune *(anupalambhatā)* a conştiinţei *(citta)*.

37. Prin non-comprehensiunea *(anupalambha)* dualităţii *(dvaya)* [se obţine] comprehensiunea substratului factorilor *(dharmadhātu)*. Prin comprehensiunea substratului factorilor, apare comprehensiunea stării suverane *(vibhutva)* ."[20]

„Prin stabilirea *(niśritya)* în non-comprehensiunea *(anupalabdhi)* obiectului *(artha)* este realizată non-comprehensiunea [chiar şi a ceea ce constituie] doar ideaţie *(vijñaptimātra)*."[21]

„Cunoaşterea non-discriminatoare se manifestă prin perceperea existenţei doar ca ideaţie *(vijñaptimātra)*; adică prin non-perceperea obiectelor, datorită non-existenţei obiectelor, prin non-perceperea ideaţiei şi prin non-perceperea atât a obiectelor, cât şi a conştiinţei."[22]

Recunoaşterea caracterului ideatic al manifestării ca premisă a anihilării sale, şi nu ca adevăr ultim

În contextul considerării realităţii actului manifestării unui obiect ca fiind dependent de realitatea obiectului însuşi, Vijñānavāda foloseşte teza „*vijñapti-*

[19] *„33. dvayasyānupalambhena dvayākāro vigacchati/*
vigamāt tasya niṣpanno dvayābhāvo 'dhigamyate//
34. hastino 'nupalambhaśca vigamaśca tadākṛteḥ/
upalambhaśca kāṣṭhasya māyāyāṃ yugapad yathā//"
Vasubandhu – *Trisvabhāvanirdeśa*, 33-34, Anacker 1998:466.
[20] *„36. cittamātropalambhena jñeyārthānupalambhatā/*
jñeyārthānupalambhena syāccittānupalambhatā//
37. dvayoranupalambhena dharmadhātūpalabhbhatā/
dharmadhātūpalambhena syād vibhutvopalambhatā//"
Vasubandhu – *Trisvabhāvanirdeśa*, 36-37, Anacker 1998:466.
[21] *„... arthānupalabdhiṃ niśritya vijñaptimātrasyāpyanupalabdhiṃ bhāvayan..."*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.6 (I.7), Pandeya 1999:23.
[22] Vasubandhu – *Dharmadharmatāvibhāgavṛtti*, Potter 1995:592.

mātratā” ("existenţa unică *(matratā)* a ideaţiei *(vijñapti)*") ca o etapă intermediară între concepţia profană, ce consideră obiectele ca având realitate, şi condiţia realităţii ultime, la nivelul căreia obiectele sunt cu totul non-existente. Teza ce afirmă existenţa obiectelor doar ca ideaţie *(vijñapti)*, doar ca şi conştiinţă *(citta, vijñāna)*, are astfel doar o validitate provizorie, ea constituind nu un dat ultim, ci doar fiind aceea care creează premisa anihilării totale a manifestării.

„27. «Acesta este doar ideaţie *(vijñaptimātra)*» – datorită existenţei acestei comprehensiuni *(upalambha)*, [subiectul ei], fiind făcut să se stabilească în faţa a ceva oarecare, nu este absorbit/stabilit în unicitatea *(mātra)* acestor [ideaţii].”[23]

„Datorită non-abandonării *(aprahāṇa)* conştiinţei *(vijñāna)* nu are loc stabilirea în unicitatea [absolutului].”[24]

„Comprehensiunea *(praveśa)* [faptului că totul este] doar ideaţie *(vijñaptimātratā)* nu înseamnă şi comprehensiunea realităţii absolute *(tattva)*.”[25]

Statutul de „ideaţie” *(vijñapti)*, de „conştiinţă” *(citta)* îşi conţine în sine propria sa non-substanţialitate şi astfel recunoaşterea obiectului ca ideaţie înseamnă anihilarea sa şi, ulterior, a ideaţiei, a reprezentării sale. Ulterior înţelegerii obiectelor ca fiind doar ideaţie, ca nefiind substanţiale, însuşi actul apariţiei lor încetează.

Teza *„vijñaptimātratā”* („doar ideaţie”) nu ar constitui doar purificarea manifestării de înlănţuire, de eroarea afirmării substanţialităţii sale, şi menţinerea ei într-o formă pură, ci, mai mult, ar echivala cu însăşi anihilarea totală a acestei manifestări. În alţi termeni, atunci când conştiinţa-depozit este eliberată, ea nu subzistă într-o eventuală formă pură ci, pur şi simplu, este complet anihilată.[26]

„... a înţelege pe deplin *(parijñā)* că acestea patru nu au o existenţă distinctă de cea a conştiinţei *(vijñāna)* şi că astfel nici conştiinţa care le experimentează nu există.”[27]

---

[23] *„27. vijñaptimātramevedamityapi hyupalambhataḥ/*
sthāpayannagrataḥ kiṃcit tanmātre nāvatiṣṭhate//”
Vasubandhu – *Triṃśikākārikā*, 27, Anacker 1998:423.

[24] *„tanmātre nāvatiṣṭhate vijñānopalambhāprahāṇāt/”*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 27, Chatterjee 1980:129.

[25] *„na tu vijñaptimātratāpraveśa eva tattvapraveśaḥ”*
Kamalaśīla – *Bhāvanākrama I*, 18, Tucci 1986:575.

[26] Vezi capitolul „II.10. Dependenţa registrului conştiinţei-depozit de condiţia individuală alterată”!

[27] Hiuan-Tsang – *Ch’eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:577.

„IX.81. Aceia care, după cum s-a arătat, percep că toate acestea sunt doar ideaţie *(kalpanāmātra)*, acei Bodhisattva ajung la absenţa ideaţiei *(akalpa)* şi descoperă iluminarea *(bodhi)*."[28]

„II.11. ... Acela care a înţeles că toate nu sunt decât conştiinţă *(cittamātra)*, acela se eliberează [de conştiinţă]."[29]

Soteriologia şcolii Vijñānavāda face din plin apel la aceste implicaţii ale statutului de „conştiinţă" *(vijñāna, citta)*, de „ideaţie" *(vijñapti)*. „Vijñānavāda" înseamnă „afirmarea conştiinţei" iar şcoala mai este cunoscută şi sub numele de *„cittamātra"* („doar conştiinţă"). Aceste denumiri sintetizează procedura soteriologică a şcolii, care constă în reducerea, în recunoaşterea obiectelor ca ideaţie, ca având natura conştiinţei, ca fiind lipsite de substanţialitate, de obiectivitate *(arthatva)* şi, ulterior, pe baza acestui statut, în anihilarea completă a manifestării.[30]

„Se ajunge la non-comprehensiunea *(anupalabdhi)* obiectului *(grāhya)* prin stabilirea în comprehensiunea subiectului *(grāhaka)*."[31]

Înţelegerea deplină *(parijñā)* **a naturii concepute** *(parikalpita)*, **realizarea directă** *(sākṣātprāpti)* **a naturii desăvârşite** *(parinișpanna)* **şi abandonarea** *(prahāṇa)* **naturii dependente** *(paratantra)*

Posibilitatea unei anihilări totale – şi nu doar a unei purificări – a conştiinţei-depozit este susţinută şi de unele pasaje relativ frecvente în textele Vijñānavāda, în care se arată că rezultatul înţelegerii adecvate, a înţelegerii complete, desăvârşite *(parijñā)* a naturii concepute *(parikalpita)*, adică a înţelegerii sale ca fiind absolut non-existentă *(atyanta abhāva)*, este anihilarea, abandonarea *(prahāṇa, kṣaya)* naturii dependente *(paratantra)*. Aceste pasaje nu fac altceva decât să exprime în termenii teoriei celor trei naturi *(trisvabhāva)* dependenţa conştiinţei-depozit de interpretarea sa eronată, de prezenţa alteraţiei la nivelul său.

---

[28] *„IX. 81. paśyatām, kalpanāmātraṃ sarvametadyathoditaṃ/ akalpabodhisatvānāṃ prāptā bodhirnirūpyate//"*
Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, IX, 81, Limaye 2000:145.

[29] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.11, Lamotte 1973:101.

[30] Pentru implicaţiile soteriologice ale recunoaşterii caracterului ideatic al întregii manifestări, vezi Lai 1977:69! Lai discută această problemă cu referire la *Daśabhūmika-sūtra*.

[31] *„grāhakopalabdhiṃ niśritya grāhyānupalabdhiṃ praviśati/"*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.6 (I.7), Pandeya 1999:20.

„529. Prin perceperea corectă *(sudṛṣṭa)* a [naturii] concepute *(kalpita)*, [natura] dependentă *(paratantra)* nu se mai naşte."[32]

„VII.13. Fiind înzestraţi încă de aici cu forţa cunoaşterii *(jñānabala)*, ei întrerup seria reîncarnărilor, fac să înceteze *(nirodh)* natura dependentă."[33]

Pot fi întâlnite frecvent în textele şcolii pasaje care indică modul corect de raportare la cele trei naturi *(svabhāva)*, la cele trei registre ale existenţei. Este important faptul că aceste pasaje asociază naturii dependente o atitudine de respingere *(prahāṇa)*. Naturii concepute *(parikalpita)* îi este asociată, în astfel de pasaje, o atitudine de „înţelegere deplină" *(parijñā)*, care îi relevă acesteia caracterul absolut iluzoriu. Naturii desăvârşite *(pariniṣpanna)* îi este asociată realizarea directă *(prāpti, sākṣātprāpti)*, adică realizarea sa ca natură proprie, ca substrat al celui ce o experimentează. În legătură cu natura dependentă se afirmă că aceasta trebuie anihilată *(prahāṇa)*; realizarea ultimă, starea firească, ar presupune astfel inclusiv anihilarea fluxului cauzal, al conştiinţei-depozit, chiar şi aflate într-o formă pură.[34]

„1. Una trebuie cunoscută pe deplin *(parijñā)*; prin aceasta [o alta] trebuie să fie abandonată *(praheya)*. Iar o alta trebuie realizată în mod direct *(sākṣāt)*."[35]

„31. Odată cu comprehensiunea *(prativedha)* realităţii *(tattva)*, înţelegerea *(parijñā)*, abandonarea *(prahāṇa)* şi realizarea *(prāpti)* sunt acceptate *(iṣṭa)* ca reprezentând, în ordine *(yathākrama)*, caracteristicile *(lakṣaṇa)* celor trei [naturi].

32. Înţelegerea *(parijñā)* înseamnă non-comprehensiunea *(anupalambha)*, abandonarea *(hāni)* este acceptată drept non-manifestare *(akhyāna)* iar actul realizării *(prāpti)* înseamnă comprehensiunea *(upalambha)* directă *(sākṣāt)*, lipsită de semne *(nimitta)*."[36]

---

[32] „*529. kalpitena sudṛṣṭena paratantro na jāyate/*"
Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 529, Nanjio 1956:331.

[33] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, VII.13, Lamotte 1935:198.

[34] Vezi Kochumuttom 1999:119-122! Kochumuttom discută această problemă şi prin prisma faimoasei analogii dintre experienţa umană şi apariţia iluzorie a unui elefant în cadrul unui spectacol de magie.

[35] „*1. kiñcit parijñāya yataḥ praheyaṃ sākṣācca kiñcit karaṇīyamanyat/*"
Asaṅga – *Dharmadharmatāvibhāga*, 1, Levinson 2001:22

[36] „*31. arthatattvaprativedhe yugapallakṣaṇatrayam/*
parijñā ca prahāṇaṃ ca prāptiśceṣṭā yathākramam//
32. parijñānupalambho 'tra hānirakhyānamiṣyate/
upalambhanimittā tu prāptiḥ sākṣātkriyāpi sā//"
Vasubandhu – *Trisvabhāvanirdeśa*, 31-32, Anacker 1998:466.

„... deoarece, în cazul fiecărei entităţi *(dharma)*, se pot distinge ceea ce trebuie pe deplin cunoscut *(parijñeya)*, ceea ce trebuie abandonat *(prahātavya)* şi ceea ce trebuie să fie realizat în mod direct *(sākṣātkartavya)*."[37]

Stările în care se ajunge la încetarea completă a conştiinţei-depozit

În privinţa concepţiilor despre stările în care conştiinţa-depozit ajunge să fie în totalitate abandonată există o anumită heterogenitate în textele Vijñānavāda, pricinuită în primul rând de modul confuz în care Mahāyāna tratează despre diferitele tipuri de realizări mistice. *Triṃśikā* asociază încetarea totală a conştiinţei-depozit cu starea de „Arhat", însă nu precizează ce anume înţelege prin „Arhat", termenul, destul de clar definit în Hīnayāna, cunoscând însă o oarecare fluctuaţie semantică în textele Mahāyānei.[38]

„5. ... încetarea sa [se produce] în starea de «Arhat»."[39]

În comentariul său la *Triṃśikā*, Hiuan-Tsang identifică condiţia de „Arhat" cu cea de „Ārya", adică cu condiţia ultimă obţinută prin fiecare dintre cele trei vehicule. În mod similar, şi *Yogācārabhūmi*[40] consideră că încetarea totală a conştiinţei-depozit are loc tot în stările de „Arhat", „Pratyekabuddha" şi „Bodhisattva ireversibil" *(avaivartika bodhisattva)*, cu menţiunea că starea de încetare totală se atinge abia în momentul morţii acestora, când ei intră în starea de „Nirvāṇa lipsită de reziduuri" *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)*. Starea de „Nirvāṇa lipsită de reziduuri" *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)* este starea pe care textele Vijñānavāda o asociază în mod curent cu condiţia în care *ālayavijñāna* este în totalitate absentă; chiar dacă aceste texte nu prezintă întotdeauna claritate în privinţa explicitării condiţiilor şi a proceselor prin care se ajunge la această

---

[37] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, II.1, Lamotte 1973:87.

[38] Pentru o discuţie asupra condiţiei de „Arhat" şi asupra diviziunilor acesteia, vezi Chaudhuri 1983:183-184!

Pentru o explicitare a termenului „*arhat*", care ia în considerare şi modalităţile în care autorii clasici interpretează acest termen, vezi Conze 1975:93! Vezi şi articolele lui George D. Bond în Buswell 2003:28-29 şi Swearer în Jones 2005:476-477!

Pentru un studiu comparativ asupra diverselor idealuri umane propuse de diferitele curente ale budhismului (condiţia de „Arhat", de „Pratyekabuddha", de „Śrāvaka", de „Bodhisattva", de „Buddha", vezi Potter 1999:41-44, Harrison 1987:67-90!)

[39] *„5... tasya vyāvṛttir arhattve"*

Vasubandhu – *Triṃśikā*, 5, Anacker 1998:422. s

[40] *Yogācārabhūmi*, secţiunea *Nivṛtti*, Schmithausen 1987:374.

stare, întotdeauna ea este considerată a fi starea în care conştiinţa-depozit este în totalitate anihilată.

Relaţia de incompatibilitate dintre posibilitatea încetării totale a conştiinţei-depozit şi caracterul nesfârşit al activităţii unui Bodhisattva

În cazul în care se susţine posibilitatea unei astfel de anihilări complete a conştiinţei-depozit, în acord şi cu teoriile ce propun idealul de „Bodhisattva", care rămâne la nivelul experienţei până în momentul în care toate fiinţele vor fi eliberate, ar trebui ca anihilarea completă a conştiinţei-depozit să se realizeze doar odată cu eliberarea tuturor fiinţelor.

Anihilarea totală a experienţei unei anumite fiinţe este posibilă doar în măsura în care este posibilă anihilarea tuturor germenilor de la nivelul conştiinţei-depozit; altfel spus, ea este posibilă doar în situaţia în care toate fiinţele au atins eliberarea şi astfel nu mai există nimic care să întipărească germeni în seria conştiinţei-depozit. Doar în felul acesta conştiinţa-depozit ar putea să îşi înceteze ea însăşi existenţa.

Pe de o parte, textele Vijñānavāda afirmă, în mod explicit, că în cazul anumitor fiinţe ce au atins anumite tipuri de realizare mistică, anihilarea completă a conştiinţei-depozit este posibilă. Pe de altă parte însă, se vorbeşte despre caracterul nesfârşit al activităţii salvatoare a unui Bodhisattva, despre numărul niciodată epuizat al fiinţelor ce trebuie ajutate de către un Bodhisattva în vederea eliberării.

„În acest caz, prin faptul că are loc stabilirea în realitatea ultimă *(paramārtha)*, [se produce] starea *(dhātu)* de Nirvāṇa lipsită de reziduuri *(nirupadhiśeṣa)*, planul lipsit de conştiinţă *(acittikābhūmi)*. Aceasta din ce cauză? Deoarece se produce încetarea *(niruddha)* conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)* înseşi."[41]

„X. 36. Un iluminat *(buddha)* atinge marea iluminare *(mahābodhi)*, îşi desfăşoară eforturile *(yoga)* şi încheie legământul *(praṇidhāna)* în vederea [împlinirii] scopurilor tuturor fiinţelor *(sarvasattvārtha)*. În cazul său, [starea] absolută de Parinirvāṇa *(ātyantikaparinirvāṇa)* este imposibilă *(ayukta)*..."[42]

„Legământul şi eforturile sale au în vedere scopurile tuturor fiinţelor *(sarvasattvārtha)*. Atâta timp cât această lucrare nu este încă terminată, este imposibil

[41] *„tatra paramārthavyavasthānato nirupadhiśeṣo nirvāṇadhātur acittikā bhūmiḥ/ tat kasya hetoḥ/ tathā hi ālayavijñānaṃ niruddhaṃ bhavati/"*

Yogācārabhūmi, *Śrāvakabhūmi*, *Sacittikā acittikā ca bhūmi*, Elder 2002:330.

[42] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, X. 36, Lamotte 1973:334.

ca un iluminat *(buddha)* să atingă [starea] absolută de Parinirvāṇa *(ātyantika-parinirvāṇa)*...”[43]

Aceste două tipuri de afirmaţii nu sunt întrutotul compatibile, ultima implicând negaţia celeilalte prin faptul că susţine existenţa permanentă, nesfârşită, a fiinţelor neeliberate.

O soluţie logic posibilă care ar putea explica atât posibilitatea anihilării complete a experienţei unei fiinţe, chiar dacă numărul fiinţelor înlănţuite nu este niciodată epuizat, cât şi caracterul individual al acestei stări de totală încetare a experienţei, ar fi aceea care face apel la un eventual caracter temporar al compasiunii. Odată ce a atins eliberarea, o fiinţă şi-ar asuma, în mod temporar, din compasiune, germenii produşi de experienţa înlănţuită a celorlalte fiinţe şi astfel experienţa ei ar putea continua atâta timp cât există compasiunea. Însă, dacă aceasta ar avea un caracter limitat temporar şi perpetuarea experienţei ar avea tot acest caracter temporar. Acceptarea acestei soluţii este însă problematică atât datorită absenţei vreunei referinţe clare la ea în textele şcolii, cât şi datorită faptului că aceste texte par a susţine mai degrabă caracterul infinit, nelimitat al compasiunii.

Încetarea totală a conştiinţei-depozit, posibilă doar ca eveniment escatologic

Coexistenţa, în textele Vijñānavāda, a celor două tipuri de afirmaţii menţionate anterior este problematică şi sub un alt aspect. Deoarece anihilarea completă a experienţei unei fiinţei eliberate depinde de realizarea eliberării de către toate fiinţele, adică deoarece depinde de o situaţie trans-individuală, aceasta înseamnă că starea în care întreaga experienţă a unei fiinţe ia sfârşit este una care se produce odată pentru toate fiinţele şi nu într-un mod individual. Dacă în cazul fiecărei fiinţe eliberate încetarea totală a experienţei depinde de eliberarea universală a tuturor fiinţelor, aceasta înseamnă că starea de totală anihilare a experienţei nu se poate produce în mod individual, ci are loc pentru toate fiinţele odată. Aceasta însă contrazice caracterul individual care îi este atribuit eliberării în mod destul de evident în textele Vijñānavāda. În aceste texte nu se vorbeşte despre un eveniment cosmic al încetării totale a experienţei, ci, mai degrabă, despre unul ce se produce doar la nivelul anumitor indivizi.

[43] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, X.36, Lamotte 1973:334.

Teoria despre încetarea totală a manifestării ca reminiscenţă a conceptului de „*nirupadhiśeṣa-nirvāṇa*" („Nirvāṇa fără reziduuri") din Hīnayāna

Cel mai probabil este că teoria despre încetarea totală a experienţei unei fiinţe eliberate este o reminiscenţă a teoriei despre starea de *„nirupadhiśeṣa-nirvāṇa"* (Nirvāṇa lipsită de reziduuri) din Hīnayāna. În Hīnayāna, starea eliberării finale era aceea în care experienţa era în totalitate anihilată; Hīnayāna era interesată doar de nivelul individual al experienţei şi astfel eliberarea individuală echivala, în această şcoală, cu anihilarea completă a oricărei forme a experienţei.

Probabil că Mahāyāna preia acest concept într-un mod uşor necritic. Autorii Mahāyānei nu par a fi întrutotul conştienţi de faptul că noul ideal propus de ei şi anume acela de „Bodhisattva" nu poate fi reconciliat sub toate aspectele cu cel al Arhat-ului şi astfel ei pun laolaltă două teorii nu pe deplin compatibile referitoare la condiţia ultimă.

Starea de „Nirvāṇa lipsită de reziduuri" *(nirupadhiśeṣanirvāṇa)*, stare tipică pentru idealul Hīnayānei, nu pare prea uşor de reconciliat cu idealul consacrat de Mahāyāna şi anume acela de „Nirvāṇa lipsită de stabilire" *(apratiṣṭhitanirvāṇa)*, adică starea în care un Bodhisattva continuă să experimenteze însă fără a mai manifesta ataşament faţă de experienţă.[44] Vijñānavāda propune ca realizare ultimă nu atât o anihilare totală a experienţei, cât, mai degrabă, o purificare a sa; starea ultimă nu ar reprezenta o stare de extincţie totală a manifestării (*nirupadhiśeṣa-nirvāṇa* – „starea de Nirvāṇa lipsită de reziduuri"), cât, mai ales, o stare la nivelul căreia manifestarea există, însă fără a constitui obiect al ataşamentului (*apratiṣṭhitanirvāṇa* – „starea de Nirvāṇa lipsită de stabilire"[45]).[46] Referinţele la *„nirupadhiśeṣanirvāṇa"* în textele Mahāyānei şi tot ceea ce aceasta implică în plan filosofic ar putea constitui mai

[44] Vezi articolul lui T. P. Kasulis, în Jones 2005:6628-6633 (vol. X) pentru diferitele concepţii despre Nirvāṇa din budhism!

[45] „Stabilire" *(pratiṣṭhita)* se referă aici la ataşamentul faţă de acea componentă a manifestării care este asumată ca sine individual *(ātman)* şi în care, prin aceasta, conştiinţa „se stabileşte".

[46] Pentru un studiu asupra celor patru forme sub care starea de Nirvāṇa este expusă în textele budhiste, vezi Ganguly 1992:62-63! Pentru stările de *„sopadhiśeṣa-nirvāṇa"* şi de *„nirupadhiśeṣa-nirvāṇa"*, vezi Sharma 1994:159!

degrabă o reminiscenţă Hīnayāna, accidental prezentă în Mahāyāna, şi nu o parte componentă, o parte încadrată în sistemul filosofic al Mahāyānei.

Evaluare critică a teoriei ce susţine posibilitatea încetării totale a conştiinţei-depozit

Dintre cele două teorii, adică cea care propune experienţa purificată ca realizare ultimă şi cea care propune încetarea totală a experienţei ca ideal soteriologic, mai compatibilă cu sistemul Vijñānavādei, pe ansamblu, este cea care susţine menţinerea experienţei chiar şi în cazul celor eliberaţi, doar că într-o formă pură. Starea ultimă ar fi, în acest caz, nu starea de Nirvāṇa lipsită de reziduuri *(nirupadhiśeṣa nirvāṇa)*, ci, mai degrabă, starea de Nirvāṇa lipsită de stabilire *(apratiṣṭhita nirvāṇa)*, stare în care experienţa se menţine, doar că într-un mod lipsit de înlănţuire, de ataşament, de „stabilire". Revoluţionarea *(parāvṛtti)* conştiinţei-depozit nu ar constitui atât abandonarea acesteia, cât purificarea sa de apropriaţie, de înlănţuire.

„Abandonarea *(prahāṇa)* este reprezentată de starea de Nirvāṇa lipsită de stabilire *(apratiṣṭhitanirvāṇa)* a unui Bodhisattva. Ea are drept caracter *(lakṣaṇa)* revoluţionarea bazei *(āśrayaparāvṛtti)*, cea care are două aspecte şi anume abandonarea perturbaţiilor *(saṃkleśaparityāga)* şi non-abandonarea lumii *(saṃsārāparityāga)*.

Mai întâi, transmigraţia *(saṃsāra)* constă în componenta perturbată *(saṃkleśabhāga)* a naturii dependente *(paratantrasvabhāva)*.

Nirvāṇa constă în componenta pură *(vyavadānabhāga)* a naturii dependente.

Baza *(āśraya)* [experienţei] are două aspecte; ea constă în natura dependentă, deoarece ea participă la ambele componente *(tadubhayabhāgapatita)*.

Revoluţionarea bazei *(āśrayaparāvṛtti)* constă în faptul că natura dependentă, atunci când ia naştere contracarantul *(pratipakṣa)*, elimină *(vivartana)* componenta sa perturbată *(saṃkleśabhāga)* şi se transformă în componenta purificată *(vyavadānabhāga)*."[47]

Teoria celor trei naturi dezvoltă mult această idee, arătând că registrul dependent al existenţei, natura dependentă *(paratantrasvabhāva)* poate exista în două moduri distincte. Se poate vorbi despre un aspect înlănţuit, o componentă perturbată *(saṃkleśabhāga)* a realităţii dependente, atunci când acesteia îi sunt asociate experienţe ca apropriaţia *(upādāna)* şi consecinţele ei, adică perturbaţiile *(kleśa)* şi naturile concepute *(parikalpitasvabhāva)* care, sub determinaţia egoului, sunt atribuite experienţei. Însă atunci când experienţa dependentă

[47] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, IX.1, Lamotte 1973:259-61.

încetează a mai apărea sub forma impusă de egoul apropriat, adică sub forma naturilor concepute, când ea este percepută ca atare, natura dependentă *(paratantrasvabhāva)* există în forma sa pură, iar acest mod de a fi al naturii dependente constituie starea de Nirvāṇa. Diferenţa dintre Saṃsāra şi Nirvāṇa nu ar fi aceea dintre prezenţa, respectiv absenţa, experienţei, aşa cum se întâmpla în Hīnayāna, ci, mai degrabă, cea dintre formele pure şi cele înlănţuite ale experienţei dependente.

Este adevărat că Vijñānavāda susţine o anumită dependenţă a naturii dependente, a conştiinţei-depozit, de natura concepută, de condiţia umană înlănţuită, însă, deoarece nu o singură ipostază a existenţei individuale, ci totalitatea acestora, condiţionează perpetuarea conştiinţei-depozit, conştiinţa-depozit poate exista şi atunci când are loc eliberarea unui individ. Ba chiar, dacă se ia în considerare şi numărul infinit al fiinţelor individuale, va exista întotdeauna un registru alterat care să poată perpetua conştiinţa-depozit. Astfel că natura dependentă, datorită faptului că este condiţionată de totalitatea registrelor naturii concepute, nu încetează odată cu eliberarea unui registru alterat, ci doar îşi continuă existenţa într-o formă pură.

II.11.2. Purificarea conştiinţei-depozit ca ideal soteriologic

Experienţa eliberată a unui Bodhisattva

Deoarece, după cum arătat, perpetuarea conştiinţei-depozit presupune existenţa registrului alterat, existenţa unei forme absolut pure a conştiinţei-depozit, de la nivelul căreia alteraţia să fie în totalitate absentă, nu este cu putinţă. În ansamblul său, experienţa conştiinţei-depozit trebuie să fie, în mod necesar, însoţită de ipostaze ale condiţiei alterate.

Totuşi, autorii Vijñānavāda admit posibilitatea unei experienţe pure, neafectate de alteraţie, iar aceasta are loc în cazul Bodhisattva-şilor, adică a acelor fiinţe eliberate care nu se sustrag de la nivelul manifestării, ci îşi continuă existenţa în acest registru cu scopul de a ajuta tot restul fiinţelor ca ele să obţină eliberarea. Un Bodhisattva experimentează registrul manifestării universale, însă fără ca el însuşi să fie înlănţuit; astfel că la nivelul unui Bodhisattva experienţa se menţine, dar aceasta are o formă pură, liberă de înlănţuire.

Experienţa unui Bodhisattva este liberă de eroarea asumării unei identităţi individuale *(ātman)* şi de toate neajunsurile ce îşi au originea în aceasta. Este liberă de perturbaţie *(kleśa)*, de dorinţă *(tṛṣṇā)* şi de aversiune *(dveṣa)*, liberă de suferinţă *(duḥkha)*, liberă de înlănţuire *(saṃsāra)*, liberă de tendinţa de a opera discriminări conceptuale *(vikalpa, saṃjñā)*, de a structura experienţa într-o manieră categorială. Un Bodhisattva experimentează manifestarea universală aşa cum este ea în realitate, adică ca având un statut non-esenţial, un statut de fenomen dependent *(paratantra)*, de apariţie *(nirmāṇa)*. Eroarea considerării sale într-o manieră substanţială, ca având natură proprie *(svabhāva)*, este absentă la nivelul experienţei eliberate a unui Bodhisattva.

De asemenea, un Bodhisattva nu consideră manifestarea ca având natură proprie determinată categorial, nu o consideră ca pe o totalitate de obiecte delimitate, ci o consideră aşa cum este ea în realitate, adică, ca pe un flux cauzal amorf, lipsit de delimitaţie internă.

Conotaţiile valorice *(vyākṛta)*, evaluările senzoriale *(vedanā)* sunt de asemenea absente la nivelul experienţei eliberate a unui Bodhisattva, iar aceasta deoarece eroarea sinelui individual *(ātman)* pe baza căruia experienţa ar fi putut fi evaluată este absentă. Experienţa eliberată are un caracter „non-obstrucţionat" *(anivṛta)*.[48]

Se poate considera că experienţa unui Bodhisattva reprezintă experienţa neutră a conştiinţei-depozit, experienţa conştiinţei-depozit atunci când apropriaţia lipseşte. [49] Dată fiind expunerea mai elaborată asupra manifestării ce poate fi întâlnită în textele Vijñānavāda, autorii şcolii au putut distinge, la nivelul manifestării, atât un registru înlănţuit, ce ţine de manifestarea conştiinţelor individuale, cât şi un registru care, prin statutul său trans-individual, este liber de înlănţuire, de eroare. Teoriile referitoare la obiectul *(ālambana)*

[48] În terminologia şcolii Vijñānavāda, „non-obstrucţionat" *(anivṛta)* se referă la absenţa erorii sinelui individual. Vezi capitolul „II.8.3. Caracterul non-obstrucţionat *(anivṛta)*, non-determinat valoric *(avyākṛta)* şi indiferent *(upekṣā)* al experienţei conştiinţei-depozit"!

[49] Pentru conştiinţa-depozit pură ca „fundament" *(āśraya)* al demersului de eliberare, vezi Potter 1999:47-48, 56-57!

Pentru un studiu detaliat asupra realizării ultime în Vijñānavāda, studiu care încearcă să susţină ideea că natura dependentă *(paratantra)*, conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, se menţin, într-o formă pură, la nivelul condiţiei ultime, vezi Nagao (1978)!

conştiinţei-depozit, a conştiinţei ce experimentează manifestarea universală, identificau două obiecte ale acesteia: unul împărtăşit *(bhājanaloka)*, comun *(asādhāraṇa)* şi un altul apropriat *(upādāna)*, specific *(sādhāraṇa)* fiecăreia dintre ipostazele conştiinţei care realizează actul apropriaţiei. Dintre acestea, doar experienţa obiectului apropriat *(upādāna)*, doar experienţa individualităţii constituie înlănţuire, eroare; experienţa lumii împărtăşite *(bhājanaloka)* constituie manifestare, realitate contingentă, dar nu şi eronată, înlănţuită. Atitudinea autorilor Vijñānavāda faţă de registrul înlănţuit este, bineînţeles, una de respingere; însă nu se poate spune acelaşi lucru şi despre registrul comun, împărtăşit, trans-individual, care este liber de eroare. Conform autorilor Vijñānavāda, în cazul celor ce obţin eliberarea de identitatea de sine determinată, acest registru împărtăşit al conştiinţei-depozit îşi continuă subzistenţa şi el constituie obiectul atotcunoaşterii *(sarvajñā)*, al cunoaşterii obţinută ulterior eliberării *(pṛṣṭhalabdhajñāna)*, al cunoaşterii purificate şi neobstrucţionate *(viśuddhāpratighajñāna)*. La acest nivel al experienţei, cel eliberat, devenit un Bodhisattva, îşi desfăşoară activitatea salvatoare.

Experienţa eliberată reprezintă experienţa universală care înglobează experienţa tuturor fiinţelor individuale, însă este important faptul că la nivelul său identificarea eronată cu o anumită componentă a experienţei, apropriaţia unei anumite componente lipsesc şi, prin aceasta, tot ceea ce înseamnă experienţă cu coloratură personală, subiectivă, este deopotrivă absent din registrul experienţei eliberate. Diversele fiinţe, diversele persoane, sunt percepute într-un mod neutru, lipsit de implicare, fără ca vreuna dintre ele să fie asumată drept identitate de sine.

„... Atunci când iau naştere contracaranţii *(pratipakṣa)*, componenta non-comună a conştiinţei-depozit, fiind contracarată *(vipakṣa)*, dispare *(nirudhyate)*. În schimb, componenta comună a conştiinţei-depozit, care este percepută *(parigṛhīta)* prin intermediul conceptelor celorlalţi *(paravikalpa)*, devine obiectul unei percepţii *(darśana)* pure *(viśuddha)*... Deşi [experienţa] nu este distrusă, percepţia *(darśana)* fiinţelor eliberate este una pură *(śuddha)*. Deoarece percepţiile celor iluminaţi *(buddha)* sunt pure, domeniile celor iluminaţi *(buddhakṣetra)* sunt pure *(viśuddha)*.”[50]

„«Componenta comună a conştiinţei-depozit continuă să fie percepută prin conceptele celorlalte [fiinţe] şi devine obiectul unei percepţii pure» deoarece această componentă comună a conştiinţei-depozit constituie obiectul împărtăşit. În cazul yoginilor discriminările *(vikalpa)* ce iau naştere la nivelul unei baze individuale sunt

[50] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.60, Lamotte 1973:82-83.

anihilate. Totuşi, ei continuă să aibă o percepţie purificată *(darśanaviśuddha)* asupra lumii împărtăşite care este percepută prin conceptele celorlalte fiinţe *(parasaṃtānavikalpa)*. Ei o percep pe aceasta sub forma unui obiect pur, asemănător spaţiului *(ākāśa)*…"[51]

Chiar şi propriul corp, propriul complex psiho-corporal al unui Bodhisattva, nu este experimentat de acesta ca fiind propria sa identitate *(ātman)*, ci doar ca un instrument de care el se foloseşte pentru a ajuta fiinţele. Propriul corp este perceput ca o simplă apariţie *(nirmāṇa)*, şi nu ca ceva ce ţine de propria sa identitate, nu ca ceva ce a fost apropriat *(upātta)*. Fiind experimentată într-un mod neutru, propria persoană nu mai are capacitatea de a determina acţiunile unui Bodhisattva şi nici pe aceea de a-i provoca acestuia perturbaţie *(kleśa)* sau suferinţă *(duḥkha)*. Un Bodhisattva participă la experienţa universală nu datorită unor eventuale compulsiuni individuale, ci doar prin forţa compasiunii *(kṛpā)* universale.

„Ceea ce caracterizează starea în care Ālayavijñāna a fost eliminată este faptul că cele două aspecte ale apropriaţiei sunt abandonate şi astfel corpul rămâne doar ca o apariţie *(nirmāṇa)*. Aceasta deoarece cauza care provoacă reîncarnarea şi suferinţa în viitor a fost abandonată; apropriaţia care, în viitor, provoacă reîncarnarea este abandonată. Deoarece toate cauzele perturbaţiilor din această viaţă au fost eliminate, apropriaţia întregii baze a existenţei individuale este eliminată. În lipsa oricărei forme de maleficitate, doar condiţiile pentru viaţa corpului mai rămân."[52]

Chiar dacă activitatea liberă de perturbaţie a unui Bodhisattva nu mai depune niciun fel de întipăriri karmice la nivelul conştiinţei-depozit, totuşi aceasta este menţinută în existenţă de întipăririle karmice depuse la nivelul ei de toate celelalte fiinţe înlănţuite. Deoarece este comună tuturor fiinţelor, conştiinţa-depozit poate fi perpetuată chiar şi atunci când unele fiinţe, eliberându-se, încetează a mai întipări reziduuri karmice în seria conştiinţei-depozit. Întipăririle lăsate de activitatea perturbată a restului fiinţelor vor menţine conştiinţa-depozit în existenţă şi astfel, pentru o fiinţă eliberată, va exista posibilitatea ca ceva să îi menţină acesteia experienţa.

Caracterul universal, comun tuturor fiinţelor, al conştiinţei-depozit dă seama de dimensiunea universală a activităţii salvatoare a unui Bodhisattva. Activitatea sa nu depune întipăriri karmice la nivelul conştiinţei-depozit deoarece nu este perturbată, nu este determinată de nevoile sinelui individual cu

---

[51] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.60, Lamotte 1973:83.
[52] *Yogācārabhūmi*, secţiunea *Nivṛtti*, în Waldron 2003:188, Appendix III.

care, de altfel, un Bodhisattva încetează a se mai identifica. Acţiunile unui Bodhisattva rezultă, pur şi simplu, din asumarea, din „compasiune” *(karuṇā)*, dintr-o „mare compasiune” *(mahākaruṇā)* ce are ca obiect totalitatea fiinţelor, a intereselor tuturor fiinţelor *(sarvasattvārtha)* pe care un Bodhisattva intenţionează să le elibereze. Conştiinţa-depozit joacă un rol important în cadrul acestui demers deoarece, prin caracterul său de substrat comun tuturor fiinţelor, ea poate constitui mediul universal la nivelul căruia un Bodhisattva îşi poate desfăşura activitatea motivată de raţiuni deopotrivă universaliste. Mahāyāna primară, care încă nu cunoaştea conceptul de „conştiinţa-depozit” *(ālayavijñāna)*, nu reuşea să ofere prea multe explicaţii despre modalitatea în care un Bodhisattva putea trece dincolo de propria sa individualitate şi îşi putea asuma interesele tuturor fiinţelor. Abia Vijñānavāda reuşeşte să explice nivelul universal al activităţii unui Bodhisattva prin faptul că un Bodhisattva, eliberându-se de identificarea eronată cu sinele individual limitat *(ātman)*, cu persoana *(pudgala)*, se stabileşte la nivelul universal al conştiinţei-depozit, şi astfel, prin medierea acestei conştiinţe-depozit care este comună tuturor, acţiunile sale pot fi determinate de interesele celorlalte fiinţe.

Termenul „*ālayavijñāna*” ca nume al conştiinţei universale în genere, cât şi ca nume al conştiinţei universale însoţite de alteraţie

Posibilitatea existenţei unei forme neînlănţuite, a unei forme libere de alteraţie a experienţei universale, a creat anumite situaţii confuze din punct de vedere terminologic în textele Vijñānavāda.

Este destul de dificil de precizat care este prima modalitate şi prima denumire sub care conştiinţa universală, conştiinţa ca subiect al întregii manifestări, şi-a făcut apariţia în Mahāyāna sau poate chiar în filosofia budhistă, în genere (considerând faptul că există chiar şi în şcolile Abhidharma anumite concepte, cum ar fi cel de *„bhavāṅgacitta” „āsāṃsarikaskandha”, „mūlavijñāna”,* care prefigurează conceptul de „conştiinţa-depozit”). Termenul de *„ālayavijñāna”* pare însă să fie cel dintâi termen ce a dobândit consacrarea ca designator al conştiinţei universale.[53] În plus, el îşi păstrează statutul de nume principal al conştiinţei universale de-a lungul întregii evoluţii a şcolii.

[53] Vezi lucrarea lui Schmithausen (1987) care reprezintă cea mai detaliată analiză a formelor primare ale conceptului de „conştiinţa-depozit”.

Situaţia devine însă oarecum confuză încă din perioada incipientă a şcolii, atunci când se realizează faptul că experienţa, considerată chiar şi la modul general, se poate prezenta sub două forme: una înlănţuită, caracterizată de apropriaţie şi de tot ceea ce îi urmează acesteia – ataşament, perturbaţie *(kleśa)*, suferinţă *(duḥkha)* – şi una purificată, în care toate acestea sunt absente.

Caracterul problematic îşi are originea în faptul că termenul *„ālaya"*, prin semantica sa, permite atât sensul de „depozit", cât şi pe acela de „ataşament", de „aderenţă".[54] În cazul în care *„ālaya"* este interpretat simplu ca „depozit", *„ālayavijñāna"* denotă conştiinţa ca suport al experienţei universale, însă dacă este interpretat ca „ataşament", ca „aderenţă", *„ālayavijñāna"* denotă mai mult decât simplul act al experienţei neutre, implicând, pe lângă aceasta, şi apropriaţie *(upādāna)*, ataşament, asumare a unei identităţi fenomenale limitate, înlănţuire.[55] Această ambivalenţă a termenului *„ālayavijñāna",* înţeles fie ca registrul general căreia îi aparţine orice experienţă, ca „depozitul", ca „şuvoiul", ca fluxul experienţei universale, fie într-un mod restrâns, ca experienţă ce presupune apropriaţie, ataşament, „fixare în", „stabilire în" *(ā-laya)*, poate fi observată încă din textele foarte vechi.

Yogācārabhūmi, care constituie unul dintre cele mai vechi texte ce încorporează elemente mature din doctrina Vijñānavāda şi nu doar prefigurări ale acestora, foloseşte termenul *„ālayavijñāna"* în acest mod ambivalent, însă fără să pară în cunoştiinţă de aceasta. Pasajele clasice care justifică necesitatea existenţei conştiinţei-depozit din raţiuni ce cer continuitatea experienţei chiar şi pe parcursul unor stări ca cea de „atingere a încetării" *(nirodhasamāpatti)* presupun sensul larg, universalist, sensul de „depozit" al termenului *„ālayavijñāna".* În schimb, tot în acest text, în alte secţiuni[56], termenul *„ālaya"* este folosit în sensul de „ataşament", de „aderenţă", şi astfel experienţa ce corespunde conceptului de *„ālayavijñāna"* este, în mod necesar, una de tip înlănţuit. Pasajul refuză în mod evident să mai considere *ālayavijñāna* drept

---

[54] Pentru o discuţie a termenului *„ālaya"* ca sugerând predilecţia către ataşament, către alteraţie, vezi Liu 1985:354!

O analiză a acestor două sensuri ale termenului *„ālaya"* în Waldron 2003:93.

[55] Vezi Waldron 2003:119-120 pentru o discuţie asupra conceptului de „conştiinţa-depozit" ca implicând alteraţie, „ataşament", „stabilire" *(ālaya)* în sinele individual *(ātman)*!

[56] *Yogācārabhūmi*, secţiunea H582a4-12, P1020c3-13, D8b6-9a3, Waldron 2003:189, Appendix III.

conştiinţa universală, sub oricare dintre aspectele sale, fie ele înlănţuite sau eliberate, iar aceasta reiese din faptul că sunt menţionate un număr de situaţii în care, deşi experienţa se menţine, *ālayavijñāna* îşi încetează existenţa. Devine astfel evident că *„ālayavijñāna"* este folosit doar pentru a se referi la acea ipostază a conştiinţei universale ce este caracterizată şi de faptul de a „adera" *(ā-lī)* la o identitate individuală determinată. În acest caz *„ālayavijñāna"* reprezintă conştiinţa ce se înlănţuie pe sine în experienţă şi nu conştiinţa care „susţine" *(ā-lī)* într-un mod neutru experienţa. Tocmai de aceea se susţine că în cazul fiinţelor eliberate, de orice tip ar fi ele, *ālayavijñāna* lipseşte, experienţa neînlănţuită, manifestată la nivelul conştiinţelor operaţionale, putând în schimb să îşi continue existenţa pentru ele.

„Există patru posibilităţi:

a) *ālayavijñāna* există, însă nu şi conştiinţele operaţionale; aceasta este situaţia celor aflaţi în somn şi care sunt inconştienţi *(acittaṃ muddham)*, a celor aflaţi într-o stare inconştientă *(acittakāmūrchā)*, a celor care au atins condiţia lipsită de conştiinţă *(asaṃjñīsamāpatti)*, a celor care au ajuns la starea de atingere a încetării *(nirodhasamāpatti)* şi a celor născuţi ca fiinţe inconştiente.

b) conştiinţele operaţionale există, însă nu şi *ālayavijñāna*; aceasta este situaţia unui Arhat, a unui Pratyekabuddha, a unui Bodhisattva ireversibil *(avinivartanīya bodhisattva)*, a unui Tathāgata aflat într-o stare conştientă *(sacittakāvasthā)*.

c) există ambele, [adică atât *ālayavijñāna* cât şi conştiinţele operaţionale], aceasta este situaţia celor aflaţi într-o condiţie conştientă, alta decât cele [menţionate anterior].

d) ambele sunt non-existente; aceasta este situaţia unui Arhat, a unui Pratyekabuddha, a unui Bodhisattva ireversibil, a unui Tathāgata pe parcursul stării de atingere a încetării sau a celor aflaţi în stare de Nirvāṇa lipsită de reziduuri *(nirupadiśeṣanirvāṇa)*."[57]

Textele din perioada clasică a Vijñānavādei continuă să folosească în acest mod ambivalent termenul de *„ālayavijñāna"*. De fapt, ele nu par să acorde o prea mare importanţă distincţiei dintre conştiinţă ca subiect al experienţei universale purificate, respectiv al experienţei universale însoţite de înlănţuire. Sthiramati oferă o interpretare semantică a termenului *„ālaya"* şi el prezintă atât sensul de „depozit", de „şuvoi universal" la nivelul căruia sunt stabiliţi *(ā-lī)* toţi factorii, şi care el însuşi este stabilit în toţi factorii, precum şi pe cel de „aderenţă", de „fixare" *(ā-lī)*, de „ataşament", adică de registru faţă de care se manifestă ataşament, care este apropriat. Astfel că Sthiramati pare să accepte

[57] *Yogācārabhūmi*, secţiunea *Nivṛtti*, în Waldron 2003:189, Appendix III.

ambele utilizări ale termenului *„ālayavijñāna",* atât pe cea de universalitate, de generalitate nespecificată a experienţei, cât şi pe aceea de experienţă ce presupune apropriaţie.

***„Ālayavijñāna"* ca nume pentru conştiinţa universală însoţită de alteraţie, *„vipākavijñāna"* şi „cea de-a opta conştiinţă" ca nume pentru conştiinţa universală în genere**

Distincţia dintre forma purificată şi cea însoţită de înlănţuire a conştiinţei universale atrage destul de mult atenţia autorilor târzii ai Vijñānavādei, care elaborează şi o terminologie mai clar specificată pentru a evidenţia această distincţie. Astfel, ei folosesc termenul *„ālaya"* doar pentru a se referi la formele însoţite de înlănţuire ale experienţei universale; experienţa universală în genere, fie ea înlănţuită sau purificată, este desemnată doar ca *„vipāka"* („maturizare"). Termenul *„ālayavijñāna"* dobândeşte un sens mai specificat decât cel din textele aparţinând perioadei clasice, şi anume un sens care include ideea de apropriaţie; conştiinţa ce experimentează universul, însă fără a fi în mod necesar afectată de apropriaţie şi de înlănţuire, este desemnată fie ca *„vipākavijñāna"* („conştiinţa ce maturizează") fie ca „cea de-a opta conştiinţă".

„Astfel [afirmă] *Yogaśāstra*[58]: «Întotdeauna *Ālaya* funcţionează *(saṃpravartate)* laolaltă cu mintea *(manas)*»; iar în altă parte [se afirmă][59]: «Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* este întotdeauna stabilită în perturbaţie»."[60]

Bineînţeles că, datorită nivelului ridicat de generalitate al termenilor *„vipākavijñāna"* („conştiinţa ce maturizează") şi „cea de-a opta conştiinţă", aceşti doi termeni desemnând conştiinţa universală sub oricare dintre formele ei, *„vipākavijñāna"* şi „cea de-a opta conştiinţă" pot fi aplicaţi, în egală măsură, şi conştiinţei universale înlănţuite. Altfel spus, *„ālayavijñāna"* constituie doar un caz special al categoriei *„vipāka"* („maturizare"), al celei de-a opta conştiinţe, caz care se individualizează prin prezenţa activităţii apropriatoare a minţii.

„... Toate fiinţele *(sattva)* presupun o cea de-a opta conştiinţă, însă aceasta primeşte nume variate, în funcţie de situaţie...

«Ālaya» – deoarece acumulează factorii perturbaţi *(saṃkleśadharma)* şi împiedică dispariţia lor; deoarece perceperea sinelui *(ātmadṛṣṭi)* o ia pe ea ca obiect, ca sine. Numele de *«ālaya»* este potrivit pentru cea de-a opta conştiinţă doar în cazul oamenilor

[58] *Yogācārabhūmi*, 63,11.
[59] Sursa nespecificată de Hiuan-Tsang.
[60] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:241.

de rând *(pṛthagjana)* sau a discipolilor *(śaikṣa)*; aceasta deoarece factorii perturbaţi sunt absenţi la nivelul unui Arhat sau al unui Bodhisattva ireversibil.

«Vipākavijñāna» – «conştiinţa ce maturizează», deoarece ea constă în efectul maturizării karmei benefice sau malefice, care dă naştere percepţiei lumii *(saṃsāra)*. Acest nume este potrivit pentru cea de-a opta conştiinţă în cazul oamenilor de rând, a sfinţilor aparţinând celor două vehicule, a tuturor Bodhisattva; aceasta deoarece în cazul tuturor fiinţelor există factori nedeterminaţi, de natura maturizării."[61]

„Un Arhat, un Pratyekabuddha sau un Tathāgata nu mai este dotat *(samanvāgata)* cu *ālayavijñāna*… de asemenea, *ālayavijñāna* lipseşte şi în cazul unui Bodhisattva ireversibil *(avaivartika)*."[62]

„Activitatea perturbată *(kleśa)* a minţii *(manas)* nu mai aderă *(na ālīyante)* la această conştiinţă ce maturizează *(vipākavijñāna)* ca la propriul său sine. Aşa că, în cazul acestor Bodhisattva, conştiinţa ce maturizează *(vipākavijñāna)* nu mai poate fi denumită *«ālaya»*."[63]

„Deşi *ālayavijñāna* este întotdeauna *vipākavijñāna*, *vipākavijñāna* nu este întotdeauna *ālayavijñāna*... *vipāka* este *ālayavijñāna* doar în măsura în care mintea perturbată *(kliṣṭamanas)* aderă la ea ca la propriul său sine."[64]

Dat fiind faptul că *ālaya* presupune întotdeauna înlănţuire, perturbaţie, apropriaţie, ea este absentă la nivelul oricărei fiinţe ce a atins deja un anumit stadiu de elevaţie mistică, mai precis la aceia care au abandonat identificarea cu anumite componente ale experienţei. În general, se susţine că *ālaya* este absentă în cazul a patru tipuri de fiinţe: Śrāvaka, Pratyekabuddha, Bodhisattva ireversibil şi Tathāgata.[65]

Preferinţa majorităţii textelor pentru folosirea termenului „*ālayavijñāna*" ca nume al manifestării în genere

Această distincţie între *„ālaya"* şi *„vipāka"* este deseori pierdută din vedere; doar contextele în care se are în vedere punerea explicită în opoziţie a aspectului eliberat cu cel înlănţuit al celei de-a opta conştiinţe îi acordă acestei distincţii o importanţă sporită. În rest, şi chiar şi autorii clasici sunt conştienţi de acest lucru, cea de-a opta conştiinţă, considerată la modul general, ca maturizare, este desemnată drept *„ālaya"*.

---

[61] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:166-167.

[62] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:163.

[63] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:164.

[64] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:96-97.

[65] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:241.

„Numele de *«ālaya»* este potrivit celei de-a opta conştiinţe doar în cazul celor aflaţi în primul stadiu [al progresului mistic]. Totuşi, ea este desemnată în general, în mod inexact, prin acest nume."[66]

Deşi textele Vijñānavādei târzii evită, cel puţin în anumite contexte, folosirea termenului *„ālaya"* pentru cea de-a opta conştiinţă a fiinţelor libere de înlănţuire, pe motiv că *„ālaya"* ar putea fi interpretat ca „aderenţă", „fixare", adică apropriaţie, şi preferă, în schimb, folosirea lui *„vipāka",* nici semantica acestuia nu este întrutotul imună la o interpretare care să îl apropie de ideea de înlănţuire. *„Vipāka"* înseamnă „maturizare", însă, în cazul celor eliberaţi, procesul întipăririi karmice şi cel al maturizării acestor întipăriri sunt absente, cel puţin în ceea ce priveşte activitatea lor individuală (aceasta nu întipăreşte reziduuri karmice şi nici nu este produsă de pe urma unor eventuale reziduuri karmice ale celui eliberat). Deoarece maturizarea karmică depinde de apropriaţie, într-un sens strict, *„vipāka"* este sinonim cu *„ālaya",* iar atunci când *„ālaya"* dispare, acelaşi lucru se întâmplă şi cu *„vipāka".* Totuşi, o anumită formă de maturizare persistă chiar şi în cazul celor eliberaţi şi anume maturizarea întipăririlor karmice ale celorlalte fiinţe încă neeliberate, maturizare ce se produce la nivelul comun al celei de-a opta conştiinţe. Doar în acest sens se mai poate susţine că în cazul celor eliberaţi cea de-a opta conştiinţă constituie o formă de maturizare *(vipāka)*.

La nivel individual, cei eliberaţi sunt însă lipsiţi de procesul întipăririi karmice şi de cel al maturizării.

„Cea de-a opta conştiinţă a unui iluminat *(buddha)* nu constituie maturizare *(vipāka)*... ea constituie maturizare în cazul tuturor fiinţelor, cu excepţia celor iluminaţi."[67]

[66] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:97.
[67] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:98.

PARTEA a III-a

REGISTRUL ALTERAT AL EXISTENŢEI DETERMINATE

(*parikalpita svabhāva* **– natura concepută)**

III.1. Mintea *(manas)* şi constituirea registrului individual alterat

III.1.1. Sinele individual *(ātman)* apropriat de minte *(manas)*

Conform Vijñānavādei, registrul experienţei umane nu reprezintă o simplă formă de experienţă între multe altele, ci una specifică, care reprezintă o „deviaţie" de la ceea ce există în mod firesc, de la condiţia firească a realităţii. Identitatea de sine eronată, condiţia înlănţuită, perturbată *(kliṣṭa)*, afectată de suferinţă *(duḥkha)*, contravine condiţiei nedeterminate *(nirvikalpaka, aparicchinna)*, libere *(mukta)*, liniştite, calme *(śanta, nirvāṇa)*, beatifice *(sukha)* a ceea ce există în mod autentic (realitatea ultimă – *dharmadhātu* şi fluxul cauzal – *pratītyasamutpāda*, conştiinţa-depozit – *ālayavijñāna*). Astfel că registrul uman constituie mai mult decât simplă experienţă, constituie alteraţie, constituie ieşire în afara a ceea ce există în mod autentic. Chiar dacă existenţa umană se constituie la nivelul realităţii ultime şi la nivelul fluxului condiţional manifestat de aceasta printr-un proces greu de înţeles pentru intelectul uman, ea se îndepărtează de registrul realităţii fireşti şi trece într-un registru al alteraţiei.

Mintea *(manas)* şi sinele individual *(ātman)* apropriat de aceasta

Dată fiind relaţia de suprapunere dintre registrul experienţei individuale şi registrul experienţei alterate, prima etapă a producerii alteraţiei este chiar actul de constituire a individualităţii umane *(ātman)*. Individul uman se constituie prin procesul de apropriaţie *(upādāna)* ce are loc la nivelul conştiinţei-depozit, adică prin acel proces în care conştiinţa îşi asumă un anumit registru determinat drept identitate de sine, şi astfel se constituie ca individ. Dacă atunci când este privită dinspre registrul universal al conştiinţei-depozit, funcţia constituirii individului este descrisă ca „apropriaţie" *(upādāna)*, atunci când este privită dinspre individul însuşi, funcţia constituirii şi menţinerii individualităţii este descrisă ca „minte" *(manas)*. Mintea reprezintă acea funcţie a conştiinţei, acea ipostază a conştiinţei care, apropriind un registru determinat al experienţei ca identitate proprie, dă naştere fiinţei individuale.[1] O fiinţă individuală nu este

[1] Pentru un studiu asupra conceptului de „minte" *(manas)*, vezi Ganguly 1992:43-44!

altceva decât ceea ce mintea *(manas)* apropriază *(upādā)* ca sine individual *(ātman)*.[2]

Deşi filosofii Vijñānavāda au depus multe eforturi pentru a separa experienţa universală a conştiinţei-depozit de experienţa alterată a minţii, ei nu au reuşit niciodată pe deplin lucrul acesta. Chiar dacă mintea dezvoltă un tip specific de experienţă, de atitudine, faţă de registrul conştiinţei universale pe care îl apropriază, pe care îl transformă în mod eronat în identitate de sine, totuşi mintea este fundamentată în conştiinţa-depozit, are experienţa acesteia ca obiect *(ālambana)* al apropriaţiei. Tocmai în acest sens se afirmă în textele şcolii că mintea este „stabilită” *(āśrita)* în conştiinţa-depozit.

„I.3. ... fiinţele *(sattva)* se stabilesc în ea ca în propriul lor sine *(svātman)*.”[3]

„Fiinţele experimentează Ālaya *(ālayarata)*, se desfată în Ālaya *(ālayārāma)*, se bucură în Ālaya *(ālayasaṃmudita)*, se complac în Ālaya *(ālayābhirata)*.”[4]

„«Fiinţele experimentează Ālaya *(ālayarata)*» ... se referă, în mod general, la ataşamentul *(abhiniveśa)* faţă de conştiinţa-depozit.”[5]

„În acel plan *(dhātu)*, în acel domeniu *(bhūmi)* în care [se produce] maturizarea *(vipāka)*, în care [se produce] conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, chiar în acelaşi plan sau în acelaşi domeniu [se produce] şi mintea perturbată *(kliṣṭa manas)*. Deoarece activitatea *(vṛtti)* [minţii] este legată *(pratibaddha)* de această [conştiinţă-depozit], [mintea] funcţionează fiind stabilită *(āśritya)* în aceasta.”[6]

Obiectul minţii este acelaşi ca şi cel al conştiinţei-depozit, atâta doar că ea suplimentează caracterul neutru caracteristic obiectelor experimentate de conştiinţa-depozit cu sentimentul eronat, perturbat, al identităţii de sine. Obiectul experimentat de minte nu mai este o simplă experienţă, cum era el la nivelul conştiinţei-depozit, ci devine identitatea proprie a subiectului ce experimentează. Mintea selectează anumite porţiuni ale experienţei universale pe care şi le

[2] Pentru o discuţie asupra funcţiei minţii în identificarea cu un sine individual *(ātman)*, vezi Waldron 2003:120-121!

[3] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.3, Lamotte 1973:13-14.

[4] *Aṅguttara-Nikāya*, II, apud. *Mahāyānasaṃgraha*, I.11, Lamotte 1973:26.

„ālayārāmā bhikkhave pajā ālayaratā ālayasa[m]uditā”

Text pālī citat în Poussin 1928:180.

[5] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.11, Lamotte 1973:26, Lamotte 1934-35:210.

[6] *„athavā yasmindhātau bhūmau vālayavijñānaṃ vipākastadapi kliṣṭaṃ manastaddhātukaṃ tadbhūmikaṃ ceti tatpratibaddhavṛttitvāttadāśritya pravartate/”*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 5bcd, Chatterjee 1980:51.

însuşeşte, şi le apropriază, le transformă în identitatea proprie a conştiinţei ce experimentează.[7]

„5... Stabilită *(āśritya)* în aceasta şi având-o pe aceasta ca obiect *(ālambana)* se manifestă [acea] conştiinţă *(vijñāna)* al cărei nume *(nāman)* este «mintea» *(manas)* şi a cărei natură *(ātmaka)* constă în mentaţie *(manana)*."[8]

„«Având această [conştiinţă-depozit] ca obiect *(ālambana)*» – astfel [se spune]. Având chiar conştiinţa-depozit ca obiect[9], datorită asocierii *(saṃprayoga)* cu perceperea realităţii corpului *(satkāyadṛṣṭi)* şi cu altele, obiectul conştiinţei-depozit [este considerat] ca «eu» *(aham)*, ca «al meu» *(mama)*."[10]

„Conştiinţa-depozit constituie obiectul *(nimitta)* perceperii sinelui *(ātmadṛṣṭi)*, a comprehensiunii sinelui *(ātmagrāha)*, care sunt proprii minţii perturbate *(kliṣṭa)*."[11]

Obiectul apropriat de minte *(manas)* este constituit atât din factori actualizaţi manifestaţi de conştiinţa-depozit, cât şi din germeni *(bīja)*, din potenţialităţi ce subzistă în formă latentă la nivelul acesteia. Deşi în textele mai târzii pot fi întâlnite în mod accidental pasaje ce sugerează că doar factorii actualizaţi constituie obiectul apropriat de minte, totuşi în contextele în care este discutată experienţa apropriaţiei *(upādāna)* – care nu este altceva decât experienţa minţii sub o altă denumire şi considerată dintr-o perspectivă ce ţine mai degrabă de conştiinţa-depozit – se afirmă în mod explicit că atât factorii cât şi germenii reprezintă obiecte ale apropriaţiei.

---

[7] Pentru conştiinţa-depozit ca obiect asupra căruia se focalizează mintea, vezi Lai 1977:70!

Kennedy 1902:390-393 discută modul în care tema caracterului „non-personal" al sinelui individual apropriat apare în budhism şi în gnoza creştină, în special la Basilide. În ambele curente de gândire personalitatea este ceva ce nu aparţine în mod firesc aceluia care, printr-un accident nefericit, ajunge să se identifice cu ea. Tocmai acest caracter „străin" al personalităţii face posibilă reîncarnarea succesivă în trupuri umane, în animale sau chiar în plante.

[8] *„5...tadāśritya pravartate tadālambanaṃ mano nāma vijñānaṃ"*

Vasubandhu – *Triṃśikā*, 5, Anacker, 1998:422.

[9] „Conştiinţa-depozit ca obiect" şi „obiectul conştiinţei-depozit" sunt sinonime, din punct de vedere filosofic ambele sintagme desemnând conştiinţa-depozit, ca o colecţie de obiecte ale experienţei.

[10] *„tadālambanamiti/ ālayavijñānālambanameva satkāyadṛṣṭyādibhiḥ saṃprayogādahaṃ mametyālayavijñānālambanatvāt/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 5bcd, Chatterjee 1980:51.

[11] Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.59, Lamotte1973:81-82.

„Dintre componenta germenilor şi cea a maturizării pe care le are conştiinţa-depozit, ultima este cea care constituie obiectul *(ālambana)* [minţii].”[12]

„În continuare, echivalentele *(paryāya)* germenilor sunt ...apropriaţia *(upādāna)*, baza perceperii realităţii corpului *(satkāyadṛṣṭyadhiṣṭhāna)*, baza considerării existenţei personale *(asmimānādhiṣṭhāna)*. Drept acestea trebuie cunoscute echivalentele *(paryāya)*, diviziunile *(bhāgīya)* [germenilor].”[13]

O persoană nu constă doar dintr-o sumă de factori, dintr-un complex psiho-corporal, ci deopotrivă din anumite tendinţe, din anumite potenţialităţi, care nu sunt altceva decât germenii *(bīja)* apropriaţi de minte. După cum explică Sthiramati, factorii actualizaţi *(dharma)*, atunci când devin obiect al minţii, se transformă în „sine”, în „individualitate proprie” *(ātman)*, pe când germenii *(bīja)* se transformă în posesiuni, în ceea ce aparţine sinelui *(ātmīya)*, în potenţialităţile individuale.

„Sthiramati consideră că mintea *(manas)* are ca obiect atât conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* ca atare, cât şi germenii *(bīja)* ei; ea îşi face din conştiinţa-depozit un sine *(ātman)* şi din germenii *(bīja)* ei posesiuni *(ātmīya)*.”[14]

Etimologia termenului *„manas”*

Vijñānavāda creează o accepţiune specifică a verbului *„man”* care în sanskrită are sensul general de „a gândi”; textele şcolii subsumează rădăcinii *„man”* ceea ce ţine de activitatea apropriatoare, de găsirea şi de însuşirea unei identităţi determinate la nivelul experienţei. Astfel se explică şi alegerea termenului *„manas”* pentru desemnarea acelei instanţe a conştiinţei ce efectuează apropriaţia. Altfel, în sanskrită, termenul *„manas”* are o sferă semantică foarte largă, el putând desemna orice instanţă de tip psihic, de tip mental.

Experienţa specifică a minţii este desemnată tot prin compuse ale lui *„man”* şi anume *„manyanā”, „manana”* sau forme verbale finite de genul *„manyate”* etc. Bineînţeles că şi în acest caz rădăcina *„man”* are tot un sens ce ţine de actul prin care conştiinţa nu doar experimentează ceva, ci îşi şi apropriază obiectul experimentat. Traducerea acestor termeni pune probleme deoarece, pentru a se păstra constanţa, interpretarea lui *„man”,* care apare şi în

[12] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:107.

[13] *„bījaparyāyāḥ punar ...upādānaṃ ...satkāyadṛṣṭyadhiṣṭhānam asmimānādhiṣṭhānaṃ cety evaṃbhāgīyāḥ paryāyā veditavyāḥ”*

Yogācārabhūmi, 26,18f în Schmithausen, 1987:332, nota 391.

[14] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:251.

„manas", tradus aproape mereu prin „minte", „mental", singurele echivalente posibile sunt „mentaţie", „mentalizare". Aceşti termeni din limba română nu sugerează în mod natural sensul lor specific din Vijñānavāda, însă, pentru a se păstra o anumită constanţă în modul de echivalare semantică a rădăcinii *„man",* ele reprezintă singurele variante acceptabile.

În general actul apropriaţiei, actele specifice ale minţii, desemnate prin *„manyanā", „manana"* etc. sunt considerate drept aspectul *(ākāra)* minţii, obiectul *(ālambana)* ei fiind reprezentat de conştiinţa-depozit. Perechea conceptuală „aspect" *(ākāra)* – „obiect" *(ālambana)* este preluată de Vijñānavāda din Abhidharma şi desemnează, în cazul obiectului, obiectul pe care conştiinţa îl intenţionează, asupra căruia este ea stabilită, iar în cazul aspectului, modalitatea sub care acest obiect se înfăţişează conştiinţei.[15]

„5... Stabilită *(āśritya)* în aceasta şi având-o pe aceasta ca obiect *(ālambana)* se manifestă [acea] conştiinţă *(vijñāna)* al cărei nume *(nāman)* este «mintea» *(manas)* şi a cărei natură *(ātmaka)* constă în mentaţie *(manana)*."[16]

„116... mentalizarea este efectuată de către minte *(manas)*..."[17]

„Aici, mintea *(manas)* este aceea al cărei aspect *(ākāra)* este acela de «mentaţie» *(manyanā)* permanentă *(nitya)*."[18]

„Aspectul mentaţiei *(manyanākāra)* [constă în a considera] obiectul *(ālambana)* conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)* în modul «chiar acela sunt [eu]», «eu sunt [acela]»."[19]

Caracterul delimitat al sinelui individual *(ātman)* apropriat de minte *(manas)*

Mintea *(manas)* – în sensul de conştiinţă responsabilă de experienţa egoului – şi conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* constituie inovaţii ale şcolii Vijñānavāda; în schimb, conştiinţa mentală *(manovijñāna)* şi conştiinţele

[15] Vezi capitolul „II.5.2. Obiectul *(ālambana)* şi aspectul *(ākāra)* conştiinţei-depozit"!

[16] *„5. ...tadāśritya pravartate tadālambanaṃ mano nāma vijñānaṃ mananātmakam"*

Vasubandhu – *Triṃśikā*, 5, Anacker, 1998:422.

[17] *„116. ...manasī manyate..."*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 116, Nanjio 1956:48.

[18] *„tatra mano yannityaṃ manyanākāram"*

Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. III.22, Anacker 1998:445.

[19] *„tad dhy asmīty aham ity (ātmety) ālayavijñānālambanamanyanākāram"*

Yogācārabhūmi, versiunea tibetană, Zi6a7f, în Schmithausen 1987:444, nota 945. Reconstrucţia textului sanskrit aparţine lui Schmithausen.

senzoriale pot fi întâlnite şi în şcolile Abhidharma. Faptul că mintea este încadrată în sistemul filosofic al budhismului odată cu conştiinţa-depozit nu constituie o întâmplare, ci introducerea conceptului de *„ālayavijñāna”* reclama introducerea conceptului de *„manas”*.

Demersul filosofic al Abhidharmei se rezuma la o fenomenologie a experienţei individuale; constituirea individualităţii nu punea însă probleme deoarece individul constituia un dat ultim pentru autorii acestor şcoli. Fundamentul epistemic al filosofiei Abhidharma era constatarea existenţei individului şi a anumitor experienţe ale sale; de la acest punct pornea minuţioasa analiză a filosofilor Abhidharma.

În schimb, Vijñānavāda extinde perspectiva la nivelul universal al manifestării şi, în aceste condiţii, individul încetează a mai constitui un dat ultim. Astfel că, odată cu introducerea nivelului universal al experienţei, reprezentat prin conştiinţa-depozit, se creează premisele introducerii minţii *(manas)*, ca instanţă ce dă socoteală de individualizarea unei fiinţe la nivelul manifestării universale.

Mintea are o funcţie restrictivă; ea nu îşi apropriază întregul registru al experienţei universale, ci doar o parte determinată, limitată, a acesteia.[20] În felul acesta ea alterează universalitatea şi caracterul nedeterminat al experienţei, în condiţia sa firească. Odată ce îşi apropriază doar o parte determinată a experienţei, doar un sine limitat *(ātman)*, întreaga sa experienţă se focalizează asupra acelui sine. Chiar şi atunci când experienţa se extinde dincolo de limitele stricte ale individualităţii apropriate, această extindere are loc doar în măsura în care nivelul universal al experienţei afectează sinele. Altfel, ceea ce nu interacţionează cu acest sine rămâne în afara experienţei individului. În terminologia experienţei comune, tot ceea ce o fiinţă experimentează este mijlocit de individualitatea sa, de trupul, de persoana sa. Nicio fiinţă nu poate experimenta obiecte situate în afara câmpului de interacţiune asociat corpului său, ci doar existenţa unei interacţiuni între un obiect şi fiinţa însăşi face posibilă experimentarea respectivului obiect.

Universalitatea experienţei este recâştigată abia atunci când, în urma demersului mistic, mintea *(manas)* este revoluţionată *(parāvṛtta)*; mintea încetându-şi activitatea, subiectul atinge starea de „uniformitate” *(samatā)*, stare în

[20] Mintea ca alteraţie a unităţii conştiinţei-depozit la Chatterjee 1999:102.

care nicio componentă a experienţei nu mai este favorizată, considerată ca având un statut special, un statut de sine propriu. Lipsind această concentrare asupra unui anumit aspect determinat al experienţei, subiectul regăseşte starea în care întreaga manifestare este experimentată în mod uniform *(samatājñāna)*, regăseşte universalitatea ne-determinată.

„Diferenţa dintre mintea *(manas)* non-revoluţionată şi cea revoluţionată e justificată; eroarea este caracterizată de limitaţie, cunoaşterea este nelimitată. Absenţa sinelui *(nairātmya)* este universală, sinele *(ātman)* este non-universal."[21]

„Când nu a fost încă revoluţionată *(parāvṛtta)*, ea îşi desfăşoară «mentalizarea» *(manyate)* doar asupra sinelui *(ātman)* imaginat; după ce a fost revoluţionată, ea îşi desfăşoară «mentalizarea» asupra stării lipsite de sine *(nairātmya)*."[22]

Identitatea individuală *(ātman)* **ca fundament al condiţiei duale** *(dvaya)*

Identitatea limitată a individului face ca experienţa acestuia să dobândească un caracter dual; fiinţa individuală identifică la nivelul experienţei atât ceea ce constituie identitatea sa proprie cât şi ceea ce este distinct de aceasta. Statutul de fiinţă individuală delimitată, situată la nivelul fluxului experienţei universale, face ca experienţa să fie structurată sub forma dualităţii subiect-obiect. Obiectul, deşi este experimentat, este considerat a fi distinct, a fi exterior naturii proprii a conştiinţei – subiect. Identitatea de subiect conduce la discriminarea corelatului său, obiectul; discriminarea unui sine *(sva)*, a unui ego *(ātman)* conduce la discriminarea a ceea ce este „altul" *(para)*.

„Atunci când există [noţiunea de] «sine» *(ātman)*, [ia naştere] şi noţiunea *(saṃjñā)* de «altul» *(para)*."[23]

„Aici, discriminarea *(vikalpa)* obiectului percepţiei *(grāhya)* reprezintă apariţia *(pratibhāsa)*, la nivelul conştiinţei *(vijñāna)*, a obiectelor *(artha)* şi a fiinţelor *(sattva)*. Discriminarea subiectului percepţiei *(grāhaka)* reprezintă apariţia sinelui *(ātman)* şi a ideaţiilor *(vijñapti)* [sale]."[24]

---

[21] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:253.

[22] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:254.

[23] *„ātmani sati parasaṃjñā"*

Maitreyanātha – *Bhavasaṃkrāntiṭīkā*, citând *Ratnāvalī*, însă fără vreo referinţă explicită, Śāstri 1938:35.

[24] *„tatra grāhyavikalpo 'rthasattvapratibhāsaṃ vijñānam/ grāhakavikalpa ātmavijñaptipratibhāsam/"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya 1999:12.

„Noţiunea *(vikalpa)* de subiect *(grāhaka)* reprezintă apariţia *(pratibhāsa)* sinelui *(ātman)* şi a reprezentărilor *(vijñapti)*."[25]

„Comprehensiunea *(grāha)* subiectului *(grāhaka)* reprezintă susţinerea *(niścaya)* ideii *(gṛhyata)* că [aceea care] percepe, care cunoaşte, [aceea] este conştiinţa *(vijñāna)*."[26]

„Comprehensiunea obiectului *(grāhyagrāha)* reprezintă supraimpoziţia existenţei obiectului sub forma supraimpoziţiei *(adhyāsita)* unei serii proprii [de factori] *(svasantāna)* ce există separat *(pṛthag)* de conştiinţă *(vijñāna)*."[27]

Această dualitate va altera universalitatea stării fireşti a realităţii, va instaura în mod iluzoriu două entităţi cu aparenţă substanţială, subiectul *(grāhaka)* şi obiectul *(grāhya)*.

„Dualitatea constă în a considera în mod substanţial subiectul şi obiectul."[28]

Ulterior, acest mod de a structura experienţa va avea un rol determinant în producerea suferinţei, iar aceasta deoarece caracterul dinamic al manifestării va plasa întotdeauna sinele *(ātman)* sub ameninţarea a ceea ce reprezintă „altul", „altceva" *(para)*.[29] Dualitatea sine – celălalt *(sva-para)*, subiect-obiect *(grāhaka-grāhya)*, intern – extern *(adhyātmika-bāhya)*, plasează individul în faţa a ceea ce este distinct de el însuşi şi care poate reprezenta o ameninţare la adresa condiţiei sale individuale.

În această nou asumată condiţie a conştiinţei, în condiţia de subiect individual limitat, îşi au originea toate formele ulterioare ale manifestării şi, de asemenea, înlănţuirea.

„63. Stabilite în această [dualitate iau naştere] şi alte serii [de factori]; prin aceasta [iau naştere] conexiunea dintre cauză şi efect *(hetuphalānvita)*, apariţia *(pratibhāsa)* non-existentului *(abhāva)*. Datorită apariţiei acestora substratul factorilor *(dharmatā)* nu mai este evident *(ākhyatā)*."[30]

---

[25] *„grāhakavikalpa ātmavijñaptipratibhāsam"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya 1999:12.

[26] *„tatra vijñānena pratīyate vijñāyate gṛhyata iti yo'yam niścayaḥ sa grāhakagrāhaḥ/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 19, Chatterjee 1980:107.

[27] *„tatra vijñānātpṛthageva svasantānādhyāsitaṃ grāhyamastītyadhyavasāyo grāhyagrāhaḥ/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 19, Chatterjee 1980:107.

[28] Dignāga – *Ālambanaparīkṣā*, Yamaguchi 1929:50.

[29] Conform lui Chatterjee 1999:102, alteritatea *(paratva)* este cea mai fundamentală dintre categorii, dintre discriminări, este aceea în care îşi au baza toate celelalte categorii.

[30] Asaṅga – *Dharmadharmatāvibhāga*, 63, Levinson 2001:76.

Pluralitatea, multiplicitatea iau naştere pornind de la această condiţie ce implică dualitate şi anume de la condiţia de subiect pe care şi-o asumă conştiinţa. Este vorba despre mai mult decât o simplă relaţie de succesiune între dualitate şi multiplicitate; dualitatea subiect-obiect reprezintă mai degrabă o condiţie pentru producerea multiplicităţii *(nānātva)*. Discriminarea multiplicităţii se produce doar atunci când conştiinţa îşi asumă în mod eronat o condiţie individuală determinată, o condiţie limitată ce o pune faţă în faţă cu ceea ce este „altceva" decât ea.

Dualitatea subiect-obiect *(grāhaka-grāhya)*

Majoritatea experienţelor unui subiect reflectă condiţia sa duală. Aproape în orice manifestare există, alături de aspectele sale subiective, şi un aspect obiectiv. Puţine dintre experienţele unui subiect ţin exclusiv de el şi, în majoritatea experienţelor sale, este implicată şi o contraparte obiectivă.

„În orice situaţie în care este distins un «obiect perceput» dualitatea este implicată; obiectul văzut implică, de asemenea, conştiinţa vizuală."[31]

„Obiectul percepţiei *(grāhya)* înseamnă forma *(rūpa)*, etc. Subiectul percepţiei *(grāhaka)* înseamnă conştiinţa vizuală *(cakṣurvijñāna)* etc."[32]

Ideaţiile conştiinţei umane au tendinţa de a distinge două componente la nivelul lor şi anume una subiectivă, ce constă din conţinutul percepţiei, dintr-o reprezentare *(darśana)* şi una obiectivă, ce constă dintr-un „obiect" *(nimitta)* având caracteristicile înfăţişate de reprezentare; individualizarea acestor două componente se produce însă într-o manieră iluzorie, ele fiind, în egală măsură, „doar ideaţie" *(vijñaptimātra)*.

„II.11. Cum se stabileşte caracterul de «nimic altceva decât ideaţie» *(vijñaptimātra)* al ideaţiilor [unei conştiinţe umane]:

………

2) Din perspectiva dualităţii *(dvaya)*, prin faptul că aceste ideaţii încorporează un aspect de obiect *(sanimitta)* şi unul de reprezentare *(sadarśana)*."[33]

Astfel, ideaţiile de tip vizual *(cakṣurvijñapti)* tind să fie analizate de către o minte umană într-o componentă obiectivă *(nimitta)* – adică formele şi orice altceva ar mai putea constitui obiectul percepţiei vizuale – şi într-o componentă

[31] *Dharmadharmatāvibhāgavṛtti*, Potter 1999:588.
[32] *„tatra grāhya rūpādi/ grāhakaṃ cakṣurvijñānādi/"*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya 1999:12.
[33] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.11, Lamotte 1973:99.

subiectivă, reprezentaţională *(darśana)* – adică ideaţiile conştiinţei vizuale. Deşi doar componenta reprezentaţională *(darśana)* îşi afirmă într-o manieră explicită statutul de ideaţie, componenta obiectivă, de asemenea, constituie tot ideaţie, care însă se arată a fi altceva şi, în acest sens, ea constituie eroare.

„II.11. ... 2) Deoarece [ideaţiile] încorporează atât o reprezentare cât şi un obiect, ele sunt duble. Astfel, ideaţiile vizuale sau alte tipuri de ideaţie *(cakṣurādivijñapti)* au drept componentă obiect *(nimitta)* ideaţia formei, etc. *(rūpādivijñapti)*, iar drept componentă reprezentaţională *(darśana)* ideaţiile, începând cu cele ale conştiinţei vizuale *(cakṣurvijñānavijñapti)* şi până la cele ale conştiinţei tactuale *(kāyavijñānavijñapti)*.”[34]

În categoria obiectului, a obiectului cu care un anumit subiect interacţionează, intră şi alţi subiecţi; prin aceasta Vijñānavāda nu constituie o formă de solipsism. În Vijñānavāda întreaga manifestare este redusă la conştiinţă dar această conştiinţă nu este o conştiinţă individuală, ci una ce transcende individul. Tocmai de aceea pot exista manifestări trans-individuale, poate exista ceva distinct de individ, cu care individul doar intră în contact.

Astfel că, pentru orice subiect particular, în categoria obiectului se pot găsi şi alţi subiecţi, recunoscuţi drept „subiecţi” datorită similarităţii dintre modurile în care apar corpurile lor şi modul în care apare corpul subiectului în cauză.

„Aici, noţiunea *(vikalpa)* de «obiect al percepţiei» *(grāhya)* reprezintă apariţia *(pratibhāsa)*, la nivelul conştiinţei *(vijñāna)*, a obiectelor *(artha)* şi a fiinţelor *(sattva)*.”[35]

„Aici, [la nivelul obiectului percepţiei], manifestarea obiectelor *(arthapratibhāsa)* reprezintă ceea ce se manifestă sub aspectul formei *(rūpa)* etc. Manifestarea fiinţelor *(sattvapratibhāsa)* reprezintă [ceea ce se manifestă] sub aspectul celor cinci organe de simţ *(pañcendriya)*, atât în cazul propriei serii personale *(santāna)* cât şi în cel al altora.”[36]

Datorită caracterului limitat al conştiinţei individuale există manifestări ce îi sunt exterioare acesteia, chiar dacă, în virtutea idealismului absolut al şcolii Vijñānavāda, şi acestea constituie, la rândul lor, tot ideaţii (însă ideaţii ale conştiinţei universale).

---

[34] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.11, Lamotte 1973:100.

[35] *„tatra grāhyavikalpo 'rthasattvapratibhāsaṃ vijñānam”*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (I.2), Pandeya 1999:12.

[36] *„tatrā 'rthapratibhāsaṃ yad rūpādibhāvena pratibhāsate/ sattvapratibhāsaṃ yat pañcendriyatvena svaparasantānayoḥ/”*

Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. I.3, Anacker 1998:425.

Faptul că subiectul participă la un univers caracterizat de alteritate, că sinele se găseşte într-o permanentă interacţiune cu non-sinele, cu ceea ce este diferit de el, determină vulnerabilitatea naturii sale şi toate experienţele perturbate *(kliṣṭa)* ce decurg din aceasta.[37]

III.1.2. Mintea ca instanţă subconştientă

Mintea ca substrat inconştient al individului conştient

Deoarece mintea reprezintă însăşi condiţia prin care se constituie persoana, experienţa personală include, în mod automat, activitatea minţii. Ea îi este intrinsecă persoanei şi niciuna dintre modificările apărute la nivelul conştiinţei individuale nu afectează în vreun fel mintea.[38]

Odată constituită ca fiinţă individuală, o persoană are anumite determinaţii intrinseci, esenţiale în raport cu statutul său de „persoană" şi altele ce au un statut contingent, ne-esenţial. Experienţa conştientă a unei fiinţe se produce la nivelul conştiinţei mentale şi a conştiinţelor operaţionale; această experienţă are, sub oricare dintre formele ei, un statut contingent, ne-esenţial. Există o anumită libertate pe care orice fiinţă o are în raport cu ceea ce experimentează, iar aceasta se datorează tocmai faptului că experienţele conştiinţei mentale şi cele ale conştiinţelor operaţionale nu ţin de natura intrinsecă a fiinţelor. Tot ceea ce în terminologia comună este desemnat drept „conştienţă", drept experienţă asupra căreia individul are un anumit control, are acest statut, tocmai datorită caracterului său ne-esenţial.

În schimb, activitatea minţii ţine de însăşi esenţa fiinţelor, este aceea prin care o fiinţă este constituită ca atare şi astfel ea este intrinsec prezentă în orice experienţă a unei fiinţe. Nefiind un produs al activităţii libere, conştiente, a fiinţei, ea este inconştientă sau, mai bine zis, subconştientă.[39] Acelaşi statut îl are şi conştiinţa-depozit care, prin natura sa de substrat al experienţei universale, este intrinsec prezentă la nivelul oricărei experienţe a unei fiinţe.

[37] Despre importanţa anihilării dualităţii în practica soteriologică, vezi Kochumuttom 1999:11-14!

[38] Waldron 2003:123 explică caracterul individual al tot ceea ce înseamnă experienţă individuală tocmai prin faptul că aceste experienţe presupun experienţa continuă şi subliminală a minţii.

[39] Mintea *(manas)* ca substrat inconştient în Chatterjee 1999:103.

„Cele cinci conştiinţe-[senzoriale] au un aspect grosier şi instabil[40]; condiţiile de care ele depind sunt deseori absente. Aşa că ele se produc rar, de cele mai multe ori neproducându-se.

Conştiinţa mentală are, de asemenea, un aspect grosier şi instabil; însă condiţiile de care depinde ea sunt în general prezente. Totuşi, datorită existenţei unor condiţii adverse, uneori ea nu se produce.

Cea de-a şaptea şi cea de-a opta conştiinţă *(vijñāna)* au un aspect subtil; condiţiile de care depind ele sunt întotdeauna prezente şi nu există nicio condiţie adversă care să le împiedice să ia naştere."[41]

„În cazul tuturor fiinţelor, două conştiinţe *(vijñāna)* sunt întotdeauna simultane *(sahavartin)*: conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)* şi mintea *(manas)*."[42]

Prin aceasta, ataşamentul faţă de sine *(ātmasneha)* este înnăscut *(sahaja)*, nu depinde de activitatea conştientă a conştiinţei mentale, există prin el însuşi *(svarasena)* la nivelul oricărei fiinţe. De producerea sa sunt responsabili germenii *(bīja)* săi caracteristici ce există dintotdeauna la nivelul conştiinţei-depozit. Bineînţeles că acest ataşament înnăscut nu putea să îşi aibă originea în însăşi fiinţa individuală, ci doar în ceva ce o precede pe aceasta din punct de vedere ontologic, iar aceasta deoarece apariţia ataşamentului faţă de sine reprezintă însuşi actul constitutiv al unei fiinţe individuale.

„[Acea] percepţie a sinelui care este înnăscută *(sahajātmadṛṣṭi)* este produsă datorită percepţiei unor obiecte compacte *(piṇḍagrāha)*, datorită propriilor săi germeni *(svabīja)* şi datorită tendinţelor către aceasta *(tadanuśaya)*."[43]

„Perceperea sinelui *(ātmagrāha)* este de două tipuri: înnăscută *(sahaja)* şi de tipul reflecţiei *(vikalpita)*.

Prima ia naştere doar datorită unor cauze intrinseci *(abhyantarahetuvaśāt)*, datorită germenilor *(bīja)* [săi], datorită întipăririlor percepţiei sinelui *(ātmagrāha-vāsanā)*, întipăriri care sunt lipsite de început *(anādikālika)* şi care constituie întipăriri ale erorii *(vitathavāsanā)*. [Aceasta] însoţeşte întotdeauna individul, fără a depinde de o învăţătură falsă *(mithyādeśanā)* sau de vreun concept fals *(mithyāvikalpa)*. Ea există prin ea însăşi *(svarasena)*. De aceea este denumită «înnăscută» *(sahaja)*."[44]

---

[40] „Grosier" înseamnă accesibil conştienţei individuale, pe când „subtil" înseamnă inaccesibil acesteia.

[41] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:399.

[42] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:411.

[43] *„tatra sahajātmadṛṣṭi[ḥ] piṇḍagrāhāt svabījāc ca tadanuśayāj jāyate/"*
Asaṅga – comentariu la *Paramārtha-gāthā* I.31, Schmithausen, 1987:236.

[44] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:16.

Mintea şi conştiinţa-depozit drept condiţii inerente oricărei fiinţe individuale

Mintea delimitează la nivelul experienţei universale a conştiinţei-depozit, într-un mod inaccesibil conştienţei individuale care va lua naştere abia odată ce activitatea minţii este deja constituită, fiinţa individuală. Ulterior, la nivelul bazei individuale *(āśraya)* constituite prin activitatea minţii vor lua naştere conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)*, adică conştiinţa mentală *(manovijñāna)* şi cele cinci conştiinţe senzoriale.

„Având ca bază această conştiinţă ce apropriază, şase alte tipuri de conştiinţă iau naştere: cea vizuală, cea auditivă, cea olfactivă, cea gustativă, cea tactuală şi cea mentală."[45]

„Ce este mintea *(manas)*? Este aceea care este întotdeauna *(nityakāla)* de natura *(ātmaka)* mentaţiei *(manyanā)*, cea care are drept obiect *(ālambana)* conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, ... este acea conştiinţă *(vijñāna)* ce reprezintă [condiţia] imediat antecedentă *(samanantaraniruddha)* a celor şase conştiinţe…"[46]

Apariţiei celor şase conştiinţe operaţionale îi preced astfel două alte registre ale manifestării: cel al conştiinţei-depozit, prin care este constituită manifestarea la nivelul său universal, şi cel al minţii, prin care este constituit registrul individual al experienţei.

„269. Fiind stabilită *(samāśritya)* în [conştiinţa]-depozit *(ālaya)*, mintea *(manas)* se manifestă. Fiind stabilite în conştiinţa-[depozit] *(citta)*[47] şi în minte, conştiinţele-[operaţionale] *(vijñāna)* se manifestă."[48]

În alţi termeni, atâta timp cât o fiinţă există, în cazul ei, conştiinţa-depozit şi mintea formează serii continue, neîntrerupte, inaccesibile conştienţei individuale caracterizată de contingent, de instabilitate şi, într-un anumit sens, de libertate.[49]

---

[45] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, V.5, Lamotte 1935:183.

[46] *„manaḥ katamat/ yan nityakālaṃ manyanātmakam ālayavijñānālambanaṃ ... yac ca ṣaṇṇāṃ vijñānānām samanantaraniruddhaṃ vijñānam/"*

Asaṅga – *Abhidharmasamuccaya*, 12,2ff, în Schmithausen 1987:443, vol. II, nota 943.

[47] În *Laṅkāvatāra-sūtra* termenul *„citta"*, care literal înseamnă „conştiinţă", este folosit ca un sinonim pentru „conştiinţa-depozit" *(ālayavijñāna)*.

[48] *„269. ālayaṃ hi samāśritya mano vai saṃpravartate/*
cittaṃ manaś ca saṃśritya vijñānaṃ saṃpravartate//"
Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 269, Nanjio 1956:300.

[49] Waldron 2003:121 atrage atenţia asupra caracterului continuu al experienţei minţii, asupra caracterului inconştient al actului de apropriaţie permanentă a unui sine individual pe care îl realizează mintea.

„Cea de-a şaptea şi cea de-a opta conştiinţă *(vijñāna)* nu au suporturi simultane *(sahabhū-āśraya)* fiindcă, datorită forţei lor sporite, ele se transformă sub aspectul unei serii continue."[50]

„Cea de-a şaptea şi cea de-a opta conştiinţă *(vijñāna)* formează serii prin ele însele."[51]

Ataşamentul înnăscut *(sahaja)* **faţă de sine şi cel discriminat conceptual** *(vikalpita)*

Mintea *(manas)* este aceea care, în mod non-conceptual, apropriază persoana, sinele individual, însă la nivelul minţii experienţa egoului este încă ne-delimitată conceptual, iraţională, inconştientă (în sensul că este inaccesibilă stărilor de conştiinţă obişnuite ale unei fiinţe umane), instinctuală, subliminală. Ataşamentul faţă de ego, aşa cum este el experimentat la nivelul minţii, se manifestă sub forma instinctelor iraţionale, a pornirilor naturale. La nivelul experienţei conştiinţei mentale, egoul, sinele individual, este înfăţişat în chip raţional, conceptual, dobândind o identitate conceptuală clar delimitată, determinată. Aici sinele individual ia forma unei construcţii conceptuale determinate, devine un obiect având o natură proprie determinată categorial, asemenea tuturor celorlalte obiecte pe care le discriminează conştiinţa mentală.

Ataşamentul înnăscut faţă de sine, produs de minte, poate fi pus într-o formă conceptuală *(vikalpa)*, discursivă *(deśanā)* prin activitatea conştiinţei mentale. Experienţa egoului poate lua astfel deopotrivă o formă conştientă şi conceptualizată *(vikalpita)*.[52] La nivelul unei fiinţe, existenţa ataşamentului faţă de ego, în forma sa conceptualizată, este contingentă, ea depinzând de condiţii ce nu ţin de însăşi esenţa unei persoane.

„Al doilea [tip de percepţie a sinelui, adică cel de tipul reflecţiei] nu este născut datorită unor cauze intrinseci; el depinde şi de actualizarea anumitor condiţii externe. De aceea, el nu însoţeşte întotdeauna persoana. El se produce datorită unei învăţături false sau datorită unui concept *(vikalpa)* fals. Fiind produs în acest mod, el este denumit «de tipul reflecţiei» *(vikalpita)*.

Acesta aparţine în mod exclusiv conştiinţei mentale *(manovijñāna)*."[53]

[50] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:232.

[51] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:242.

[52] Pentru un studiu asupra celor două tipuri de ataşament faţă de sine, cel înnăscut *(sahaja)* şi cel de tipul reflecţiei *(vikalpita)*, vezi Waldron 2003:118!

[53] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:16.

Forma conştientizată, conceptualizată, a perceperii sinelui, depinzând de existenţa anumitor conţinuturi discursive, conceptuale, poate fi uşor eliminată prin demersuri de tip cognitiv. Este suficient ca acele condiţii de tipul cunoaşterii conceptuale ce favorizează producerea sa să fie eliminate şi să fie înlocuite cu forme ale cunoaşterii ce se opun erorii sinelui. Ataşamentul conceptualizat faţă de sine poate fi eliminat printr-o învăţătură adecvată; tocmai de aceea, această formă de ataşament este calificată ca „de eliminat prin cunoaştere" *(darśanaheya)*.

Ataşamentul înnăscut faţă de sine nu depinde de condiţii ce ţin de experienţa individuală conştientizată şi, datorită acestui fapt, nu poate fi eliminat pe calea cunoaşterii discursive. Totuşi budhismul nu a considerat niciodată înlănţuirea implacabilă şi, de fapt, budhismul îşi datorează existenţa ca religie tocmai existenţei unei posibilităţi de a ieşi din înlănţuire. Pentru eliminarea ataşamentului înnăscut, a perturbaţiilor înnăscute *(sahaja kleśa)*, există calea meditaţiei *(bhāvanā)*, a practicii mistice. Exerciţiile mistice reuşesc să treacă dincolo de nivelul conştientizat al fenomenalului şi astfel ele pot efectua modificări, pot anihila chiar şi instanţe inaccesibile conştiinţei mentale, cum ar fi mintea *(manas)*. Astfel că soteriologia budhistă califică ataşamentul înnăscut ca fiind „de eliminat pe cale meditaţiei" *(bhāvanāheya)*.[54]

„Perturbaţiile de tipul reflecţiei *(vikalpita)* sunt de eliminat prin cunoaştere *(darśanaheya)*, deoarece sunt grosiere şi uşor de abandonat.

Perturbaţiile înnăscute *(sahaja)* sunt de abandonat prin meditaţie *(bhāvanāheya)*, deoarece sunt subtile şi dificil de abandonat."[55]

„[Acea formă] înnăscută *(sahaja)* a percepţiei realităţii corpului *(satkāyadṛṣṭi)* trebuie eliminată prin meditaţie *(bhāvanā)*…"[56]

Faptul că eliberarea din înlănţuire presupune şi alte demersuri decât cele de tipul cunoaşterii discursive are consecinţe filosofice importante în legătură cu statutul cunoaşterii. În primul rând, deoarece actul eliberării nu poate fi redus la

[54] O discuţie asupra a ceea ce este „de eliminat pe calea cunoaşterii" *(darśanaheya)* şi asupra a ceea ce este „de eliminat pe calea meditaţiei" *(bhāvanāheya)* în Chaudhuri 1983:90-91.

Pentru ataşamentul înnăscut faţă de sine şi pentru cel de tipul reflecţiei, precum şi pentru mijloacele prin care acestea pot fi contracarate, vezi Ganguly 1992:34!

[55] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:359.

[56] *„sahajā satkāyadṛṣṭiḥ bhāvanāprahātavyā…"*

Sthiramati – *Abhidharmasamuccayabhāṣya*, 62,3ff, Schmithausen 1987:440.

o practică de natură strict cognitivă, prin aceasta se justifică necesitatea exercițiilor mistice, a exercițiilor ascetice ca parte componentă a demersului soteriologic.[57] Nu doar partea conștientă a ființei trebuie îndreptată, disciplinată, ci și aceea inaccesibilă conștienței. În al doilea rând, deoarece forma înnăscută a atașamentului față de sine este inerentă oricărei condiții conștiente, acest atașament rămâne inerent și oricărei forme de cunoaștere discursivă. Cunoașterea discursivă, în cele mai „corecte" forme ale sale poate cel mult să evite eroarea conceptuală a conceperii sinelui, dar nu se poate sustrage și experienței înnăscute a egoului. Ea se produce la nivelul unei ființe afectate de eroare și anume la nivelul conștiinței unei ființe individuale și, prin aceasta, cunoașterea conceptuală este, în mod implacabil produsă dintr-o perspectivă determinată, limitată, particularizată. Ea nu se poate sustrage limitației și determinației caracteristice individualității.

III.1.3. Eroarea ontologică implicată de sinele individual

Suprapunerea experienței identității individuale *(ātman)* peste experiența conștiinței-depozit și atribuirea eronată a unui nou statut ontologic acesteia

Experiența minții nu este atât un nou tip de experiență, în același sens în care activitatea conștiinței-depozit constituie un tip de experiență, cât, mai degrabă, considerarea experienței conștiinței-depozit, a factorilor *(dharma)*, a seriei coproducerilor condiționate *(pratītyasamutpāda)*, într-o manieră specifică, într-o manieră eronată. Conținutul factual al experienței minții nu este distinct de cel al conștiinței-depozit; mintea nu suplimentează experiența universală cu un nou tip de factori, ci ea are ca obiect factorii manifestați de conștiința-depozit pe care însă îi percepe în mod eronat ca fiind propriul său sine. Ceea ce aduce nou mintea nu este atât un nou tip de factori, cât considerarea factorilor manifestați de conștiința-depozit într-un mod eronat. Obiectul minții ține de domeniul universal al conștiinței-depozit, însă mintea îi atribuie acestuia un nou

[57] Pentru un studiu detaliat asupra practicilor de tipul meditației în budhism, vezi Matics 1970:68-79!

De asemenea, vezi Har Dayal 1999:221-236, Conze 1975:96-101, Conze 1956:113-118!

statut ontologic, un statut eronat. Eroarea este mai degrabă de natură ontologică decât de natură factuală; ea constă în principal în substituirea adevăratului statut ontologic al anumitor manifestări cu un nou statut eronat. La nivelul conştiinţei-depozit condiţia lor era una de fenomen, de entităţi dependente *(pratyayaja, paratantra)*, tranzitorii *(anitya)*, non-substanţiale, iluzorii *(māyāvat)* chiar. Mintea însă le conferă o nouă condiţie şi anume una de sine *(ātman)*, de substanţialitate, de entitate persistentă *(nitya)*, condiţie ce presupune natură proprie *(svabhāva)*. Odată ce subiectul experimentat îşi atribuie anumite fenomene ca fiind propria sa natură, acestea încetează a mai constitui doar fenomene, doar experienţă, şi încep a împărtăşi substanţialitatea, existenţa necesară a subiectului.

Mintea supraimpune eroare peste experienţa conştiinţei-depozit şi îi atribuie acesteia un nou statut iluzoriu.[58] În experienţa personalităţii, a individualităţii, a sinelui individual de care este mintea responsabilă, pot fi aşadar regăsite două componente: factorii manifestaţi de conştiinţa-depozit, care au o existenţă relativă, dependentă *(paratantra)*, şi considerarea lor în mod absolut eronat ca reprezentând identitatea proprie a subiectului. În conformitate cu vechile cosmologii din Abhidharma, Vijñānavāda identifică uneori prima componentă cu cele cinci agregate *(skandha)* care, conform budhismului primar, reprezentau elementele ultime sub forma cărora putea fi analizată întreaga manifestare. Această componentă are o existenţă relativă, condiţionată, diferită însă de non-existenţa absolută; de fapt, ea împărtăşeşte statutul general al manifestării.

Cea de-a doua componentă a experienţei personalităţii este experienţa identificării cu această componentă, experienţă care constituie un aport specific al minţii. Odată ce această experienţă ajunge să fie considerată identitatea proprie a celui ce experimentează, statutul său ontologic devine unul de substanţă. Devenind identitatea proprie a subiectului experienţei, persoana apropriată preia substanţialitatea, autonomia, persistenţa pe care orice subiect al experienţei o percepe la nivelul condiţiei sale ultime. Această identificare cu un anumit set de factori constituie pură eroare *(viparyāsa, mithyā)*, neexistând

[58] Pentru o analiză detaliată a funcţiei de alteraţie a minţii *(manas)*, în conformitate cu surse chineze, vezi Liu 1985:358-359! Pentru minte ca instanţă caracterizată de ignoranţă, de iluzie ontologică, de eroare, de non-existenţă, vezi Liu 1985:359-360!

nimic real la nivelul ei. Vijñānavāda, preluând o tradiţie anterioară ei, desemnează în general această identificare eronată prin termenii *„satkāyadṛṣṭi”* („perceperea realităţii corpului”), *„ātmadṛṣṭi”* („perceperea sinelui”) etc.

„Aceste cinci agregate *(skandha)* interne sunt născute datorită condiţiilor *(pratyayaja)* şi astfel ele există, chiar dacă [numai] în modul în care există ceva iluzoriu *(māyāvat)*. Însă în privinţa sinelui *(ātman)*, care nu este altceva decât o interpretare eronată a agregatelor, acesta reprezintă non-existenţă absolută.”[59]

„Perceperea *(darśana)* unui sine *(ātman)* la nivelul agregatelor apropriate *(upādānaskandha)* reprezintă «perceperea sinelui” *(ātmadṛṣṭi)*, «perceperea realităţii corpului» *(satkāyadṛṣṭi)*.”[60]

„Aici, perceperea realităţii corpului *(satkāyadṛṣṭi)* reprezintă perceperea *(darśana)* unui sine *(ātman)* sau a celor ce ţin de sine *(ātmīya)* la nivelul celor cinci agregate apropriate *(upādānaskandha)*.”[61]

„Ce anume reprezintă discriminările *(vikalpa)* [de tipul] «eu» *(aham)* sau «al meu» *(mama)*? … [reprezintă] discriminarea lipsită de realitate *(vitatha)* [prin care] perceperea unui sine *(svaṃ dṛṣṭi)* este stabilită [în legătură] cu un obiect *(vastu)* care ia naştere în mod condiţionat *(pratītyotpadyate)*.”[62]

Budhismul, mai ales în formele sale vechi, are tendinţa de a considera caracterul tranzitoriu *(anitya)*, momentan *(kṣaṇika)*, drept marca specifică a fenomenalului, a relativului; în opoziţie cu acesta stă caracterul persistent, permanent *(nitya)* ca marcă a realităţii ultime, a absolutului, a substanţialului. Multiplicitatea *(aneka, nānātva)* şi unicitatea *(eka)* au mai jucat uneori acest rol de indicatori ai relativului, respectiv ai absolutului. În lipsa unor alţi termeni pentru a reda ideile de „existenţă necesară” şi de „existenţă contingentă, relativă”, pe cele de „substanţial” şi de „fenomenal”, textele budhiste au folosit deseori perechea „tranzitoriu” *(anitya)* – „persistent” *(nitya)* pentru a exprima opoziţia fenomenal – absolut.

Această terminologie poate fi întâlnită şi în Vijñānavāda; în acord cu stipulările ei, aspectele ontologice ale activităţii minţii *(manas)* pot fi descrise ca suprapunerea iluzorie a ideii de persistenţă *(nitya)*, idee ce caracterizează

---

[59] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:20.

[60] *„upādānaskandheṣvātmeti darśanamātmadṛṣṭiḥ satkāyadṛṣṭir…”*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 6cd, Chatterjee 1980:54.

[61] *„tatra satkāyadṛṣṭiryatpañcasūpādānaskandheṣvātmātmīyadarśanam/”*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 11ad, Chatterjee 1980:76.

[62] *„ahamiti mameti ca vikalpaḥ katamaḥ/ ... svaṃ dṛṣṭisthānīyaṃ vastu pratītyotpadyate vitatho vikalpaḥ/”*
Bodhisattvabhūmi, *Tattvārthapaṭalam*, partea IV, Willis 2002:169.

conceptul de „persoană" *(pudgala)*, de „sine individual" *(ātman)*, peste nişte entităţi a căror caracteristică este tocmai absenţa persistenţei *(anitya)*, momentaneitatea *(kṣaṇika)*. Factorii tranzitorii, atunci când sunt identificaţi ca natura proprie a subiectului, devin o „persoană" *(pudgala)*, un „sine" *(ātman)* şi, prin aceasta, li se atribuie, într-un mod eronat, caracteristica permanenţei, a substanţialităţii.

„Persoana *(pudgala)* nu este ceva diferit *(vyatirikta)* de formă *(rūpa)* şi de celelalte, datorită non-manifestării *(apratibhāsa)* sale [separat de formă]. Ideea *(pratyaya)* de «eu» *(aham)* ia naştere cu privire la forme şi la celelalte. De asemenea, persoana nu este nici de natura *(svabhāva)* agregatelor *(skandha)*, adică a formei şi a celorlalte, deoarece natura acestora, a formei şi a celorlalte, este tranzitorie *(anitya)* şi multiplă *(aneka)*, pe când cea a persoanei este altfel imaginată *(upakalpita)* şi anume ca fiind o natură *(rūpa)* persistentă *(nitya)* şi unică *(eka)*."[63]

Eroarea ontologică *(viparyāsa)* **şi individul** *(ātman)* **iluzoriu**

Astfel că activitatea minţii constă în principal în schimbarea statutului ontologic al factorilor ce constituie obiectul său. Mintea nu adaugă niciun conţinut factual suplimentar acestor factori, ci doar le substituie adevăratul lor statut ontologic, şi anume pe acela de entitate dependentă, fenomenală, relativă, iluzorie în raport cu realitatea ultimă, cu un statut eronat ce presupune substanţialitate, natură proprie. În acest sens, mintea nu produce un nou tip de manifestare ci, mai degrabă, dă naştere unei anumite erori *(viparyāsa)*, învăluie în ignoranţă *(avidyā)* condiţia ontologică a manifestării deja existente. Odată cu intervenţia minţii, experienţa nu mai reprezintă simplă manifestare, simplă apariţie, ci dobândeşte valenţe de eroare, de ne-cunoaştere. Pe baza acestui aspect de eroare, ulterior se va constitui înlănţuirea.

„XVIII.92. Trebuie să se spună despre persoană *(pudgala)* că există doar ca denumire *(prajñapti)* şi nu în mod substanţial *(dravyataḥ)* deoarece nu poate fi găsită [într-un mod substanţial], deoarece constituie eroare *(viparyāsa)*, deoarece constituie perturbaţie *(saṃkleśa)*, deoarece este cauza a ceea ce este perturbat *(kliṣṭahetu)*."[64]

---

[63] *„na tāvad rūpādivyatiriktaḥ pudgalo 'sti tasyā pratibhāsanāt rūpādiṣvevāhamiti pratyayotpattiśca/ na cāpi rūpādiskandhasvabhāvaḥ pudgalaḥ/ teṣāṃ rūpādīnāmanityānekasvabhāvatvāt/ pudgalasya ca nityaikarūpeṇa parairupakalpitatvāt/"*

Kamalaśīla – *Bhāvanākrama III*, Gyaltsen Namdol 1985:256.

[64] *„XVIII.92. prajñaptyastitayā vācyaḥ pudgalo dravyato na tu/ nopalambhādviparyāsāt saṃkleśāt kliṣṭahetutaḥ//"*

Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XVIII.92, Limaye 2000:441.

Astfel că, din punct de vedere ontologic, minţii îi este asociată eroarea *(viparyāsa)* atribuirii substanţialităţii ce caracterizează subiectul ultim anumitor componente ale manifestării. O implicaţie importantă a acestui proces este apariţia ignoranţei *(ajñāna, avidyā)*. „Ignoranţă” se referă la necunoaşterea a ceea ce există în mod autentic, în mod firesc, la identificarea eronată a realităţii, la găsirea ei în registrul iluzoriu al individualităţii.

Atunci când o anumită serie de factori a dobândit un statut de „sine individual” *(ātman)*, de „persoană” *(pudgala)*, entitatea astfel creată nu este altceva decât o ficţiune ontologică. Conştiinţa afectată de eroarea *(viparyāsa)* sinelui individual se stabileşte pe sine într-un registru al iluziei ontologice, registru care este greşit identificat drept realitate.[65] Ceea ce există în mod autentic, adică realitatea ultimă *(dharmadhātu)* şi fluxul condiţional *(pratītyasamutpāda)*, conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, sunt pierdute din vedere atunci când realitatea este greşit identificată cu persoana, cu sinele individual.

Există astfel un dublu aspect implicat de eroarea ontologică a sinelui individual *(ātman)*, a persoanei *(pudgala)*. Este vorba despre aspectul pozitiv, prin care se instituie ca existentă o entitate absolut fictivă, şi despre un aspect negativ, ce constă în ocultarea a ceea ce există în mod real.

Textele Vijñānavāda asociază activitatea minţii *(manas)*, a apropriaţiei, cu atributul „obstrucţionat” *(nivṛta)*.[66] Literal *„nivṛta”* înseamnă „acoperit”, „învăluit”, iar ideea avută în vedere este tocmai această obstrucţionare, această ocultare a ceea ce există în mod autentic pe care o realizează mintea.

Ficţiunea ontologică a sinelui individual *(ātman)*

Ficţiunea ontologică a sinelui individual *(ātman)*, a persoanei *(pudgala)*, a fiinţei individuale *(sattva)*, are aspectul unei entităţi determinate, delimitate, unitare, care constituie baza, fundamentul *(āśraya)* unui întreg set de experienţe. La nivelul acestui substrat *(adhiṣṭhāna)* unitar şi persistent s-ar produce toate experienţele „interne”, „individuale” *(ādhyātmika)*, adică acele transformări pe care conştiinţa afectată de ignoranţă le percepe ca ţinând de însăşi natura sa. Sinele individual ia naştere prin suprapunerea ideii de „unitate” *(eka)*, de

[65] Vezi Thurman 1996:190-191!

[66] Vezi capitolul „II.8.3. Caracterul non-obstrucţionat *(anivṛta)*, non-determinat valoric *(avyākṛta)* şi indiferent *(upekṣā)* al experienţei conştiinţei-depozit”!

„persistenţă” *(nitya)*, de „substanţialitate”, de „fundament” *(āśraya)*, peste ceea ce în realitate nu reprezintă altceva decât o serie *(santāna)* de factori *(dharma)* dispersaţi, momentani, lipsiţi de substanţă. Acest sine se arată ca acea substanţă unitară şi persistentă care constituie fundamentul, substratul cunoaşterii *(jñātṛ, vedaka)*, al acţiunii *(kartṛ, kāraka)*, al experienţei *(bhoktṛ),* al proceselor biologice de hrănire *(poṣa)*, al vieţii *(jīva)* ş.a.m.d. Persoana este închipuită drept „posesorul”, „stăpânul” *(svāmin)* unor astfel de procese. Ideea de „persoană” presupune astfel substanţialitate, persistenţă temporală, continuitate.

„III.15-16. Sinele *(ātman)* este perceput *(darśana)* ca fiind un unic agent cauzal *(ekahetutva)*, ca subiect al experienţei *(bhoktṛ)*, ca subiect al acţiunii *(kartṛ)*, ca cel ce controlează *(vaśa)*, cel activ *(vartana)*, cel ce determină *(ādhipatya)*, ca o entitate *(artha)* persistentă *(nitya)*; de asemenea [este perceput] ca fiind substratul *(āśraya)* perturbaţiei *(kleśa)* şi al purificării *(śuddha)*, cel ce practică asceza *(yogin)*, cel neeliberat *(amukta)* [sau] cel eliberat *(mukta)*.[67]

„Cele trei tipuri ale percepţiei sinelui sunt: percepţia unei entităţi substrat, percepţia unui subiect al cunoaşterii şi percepţia unui subiect al acţiunii.”[68]

Fiinţa umană ca serie *(santāna)* **de factori** *(dharma)* **momentani** *(kṣaṇika)*

Mahāyāna consideră această „persoană” stabilă, persistentă, autonomă, drept o pură ficţiune ontologică.[69] Ceea ce este cu adevărat real la nivelul persoanei sunt o serie *(santāna)* de factori *(dharma)* momentani, discreţi, pe care doar un act eronat al minţii *(manas)* îi strânge laolaltă într-o entitate unitară iluzorie. Domeniile interne, personale *(ādhyātmika)* dobândesc acest statut specific, această unitate doar într-un mod iluzoriu, ele fiind la fel de izolate şi de lipsite de persistenţă ca orice alt domeniu al manifestării.

„Aici nu există nici fiinţe *(satva)*, nici sine *(ātman)*, ci doar factori cauzaţi *(sahetuka dharma)*.”[70]

---

[67] *„III.15. ekahetutvabhoktṛtvakartṛtvavaśavartane/*
ādhipatyārthanityatve kleśaśuddhāśraye 'pi ca//
III.16. yogitvāmuktamuktatve hyātmadarśanameṣu hi/”
Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, III.15-16a, Anacker 1998:442.

[68] Vasubandhu – *Pañcaskandhakaprakaraṇa*, 5, Anacker 1998:74.

[69] Waldron 2003:190 (nota 4) aduce în sprijinul concepţiei budhiste cum că sinele individual nu este decât o iluzie şi concepţiile unor cercetători contemporani din domeniul ştiinţelor cognitive.

[70] *„nāstīha satva ātmā vā dharmāstvete sahetukāḥ”*
Vasubandhu – *Viṃśikāvṛtti*, ad. 8, citând *Majjhima-Nikāya*, I.138, Anacker 1998:415.

„Astfel, din perspectiva realității ultime *(paramārtha)*, nu există nici posesor *(svāmin)*, nici subiect al acțiunii *(kāraka)*, nici subiect al cunoașterii *(vedaka)*, ci numai cauze și efecte *(hetuphalamātra)*."[71]

„Cunoașterea certă *(adhimuktijñāna)* este cunoașterea faptului că la nivelul factorilor *(dharma)* nu există nici sine *(nairātmya)*, nici ființe *(niḥsatva)*, nici viețăți *(nirjīva)*, nici organisme vii *(niṣpoṣa)*, nici persoane *(niṣpudgala)*, ci cauze și condiții *(hetupratyaya)*."[72]

Experiența activității desfășurate de corp sau de simțuri reprezintă de fapt doar o succesiune, având o anumită regularitate internă, a unor factori momentani și dispersați. De exemplu, mișcarea unui obiect cu mâna nu este decât succesiunea unei anumite combinații de factori (obiectul într-o anumită locație) în urma unei alte combinații de factori (mâna plus factorul mental al intenției de a modifica poziția obiectului). Nu poate fi vorba, în acest caz, despre o mișcare reală a obiectului cu mâna drept consecință a unei anumite intenții, iar aceasta deoarece obiectul în cauză există doar pentru un singur moment, și anume momentul în care el se găsește în locația inițială. Obiectul aflat într-o nouă locație este un nou obiect, a cărui apariție a fost determinată de un ansamblu specific de factori anteriori.

„... deși este adevărat că factorii condiționați sunt lipsiți de mișcarea către un alt locus deoarece, prin însăși natura lor, ei sunt distruși [în același moment cu apariția lor], totuși poate lua naștere un anumit tip de factori, cum ar fi o mână, etc, care să constituie cauza pentru apariția ulterioară a unui obiect în alt locus decât cel în care are loc în prezent o apariție. Nașterea unui astfel de tip de factori poate avea un factor mental drept cauză. Atunci ea este denumită «activitate» sau «acțiune manifestată»."[73]

În mod analog, activitatea organelor de simț și chiar activitățile intelectuale nu reprezintă altceva decât o anumită regularitate în succesiunea factorilor, activitatea propriu-zisă fiind imposibilă.

„6-7. Ochiul *(cakṣuṣ)* nu percepe nicio formă, nici urechea *(śrotra)* nu aude vreun sunet; nasul nu miroase niciun miros, limba nu gustă nicio savoare, corpul *(kāya)* nu simte nicio atingere, mintea *(manas)* nu concepe nicio entitate *(dharma)*. Nici nu

---

[71] *„evaṃ paramārthataḥ svāminy asati kārake vedake vā hetuphalamātre ca sati..."*

Asaṅga – comentariu la *Paramārtha-gāthā*, I, în Schmithausen 1987:234, vol. 1, appendix II.

[72] *„yad idaṃ hetupratyayajñānaḥ nairātmyeniḥsatvaṃnirjīvaniṣpoṣaniṣpud-galeṣu dharmeṣv adhimuktijñānam /"*

Kāśyapaparivarta, 97, von Stael-Holstein 1926:142.

[73] Vasubandhu – *Karmasiddhiprakaraṇa*, 11, Anacker 1998:100.

există vreun substrat *(adhiṣṭāta)* al acestora şi nici vreun instigator *(preraka)* nu poate fi găsit."[74]

Naşterea nu este atât încarnarea unui eventual „suflet" care să rămână constant de-a lungul transmigraţiei, care să poată constitui subiectul acestui proces, cât, mai degrabă, actualizarea într-o formă trupească, încarnată, a unor reziduuri karmice care existau până atunci doar sub formă de germeni *(bīja)*, de întipăriri *(vāsanā)*. Persoana umană nu constituie altceva decât un flux *(pravāha)* de germeni, de reziduuri karmice care în perioada intermediară dintre două reîncarnări succesive există doar sub o formă de potenţialitate, pe când, pe perioada desfăşurării unei vieţi ele există actualizate sub forma unui corp.

Eliberarea ca anihilare a experienţei iluzorii a individualităţii, şi nu ca purificare a unui substrat individual

Eliberarea nu constituie atât eliberarea unui substrat individual real de anumite forme de înlănţuire ci doar, pur şi simplu, anihilarea iluziei, a erorii ce susţine realitatea individului. Niciun individ nu este implicat în procesul eliberării sau al transmigraţiei; totul se rezumă la o serie *(santāna)* de apariţii impersonale, strânse laolaltă într-o unitate iluzorie. Aceste apariţii nu sunt însă aleatoare ci sunt determinate de întipăririle karmice, de germenii *(bīja)* de natură karmică lăsaţi de apariţiile precedente. Astfel, Mahāyāna opune concepţiei comune despre fiinţe, care le identifică pe acestea cu un anumit tip de substrat, o nouă doctrină ce înfăţişează fiinţele sub forma unui lanţ de apariţii determinate de întipăririle karmice.

„Nimeni nu există în această lume, nimeni nu se duce în lumea cealaltă după ce trece de moarte, ci acţiunile *(karma)*, oricând ar fi săvârşite, nu se distrug, îşi produc efectele şi transmigrează."[75]

---

[74] „*6-7. cakṣuḥ paśyati no rūpaṃ śrotram śabdām śṛṇoti naḥ /*
ghrāṇam jighrati no gandhām jihvā nāsvādayed rasāṃ /
kāyaḥ spṛśati no sparśā mano dharmān no kalpayet /
nāsti caiṣām adhiṣṭhātā prerako vidyate na ca //"
Asaṅga – *Yogācārabhūmi*, *Śrāvakabhūmi*, *Paramārtha-gāthā*, 6-7, Elder (1990) (ed.) – *Buddhist Insight: Essays by Alex Wayman*, pag. 336.

[75] „*na ca asmi loki mṛtu kaści [naro] paraloka saṃkramati gacchati vā /*
na ca karma naśyati kadāci kṛtaṃ phalu deti [kṛṣṇaśubha] saṃsarato //"
Maitreyanātha – *Bhavasaṃkrāntiṭīkā*,citând *Samādhirāja-sūtra*; Śāstri 1937:32.

„Mahāmati, nimeni nu este înlănţuit, nimeni nu este eliberat; atâta doar că înlănţuirea *(bandha)* şi eliberarea *(mokṣa)* sunt discriminate de către aceia a căror înţelegere *(buddhi)* este eronată.”[76]

La nivelul unei serii *(santāna)* de factori care constituie o persoană există atât germeni de natură karmică, care asigură continuitatea înlănţuirii, cât şi germeni puri *(śuddhabīja)*, ce constituie „influenţe” *(niṣyanda)* ale realităţii ultime şi care fac ca seria să tindă spre propria sa anihilare, spre eliberare. Eliberarea şi înlănţuirea nu sunt atât consecinţe ale unei atitudini personale, cât, mai degrabă, simpla prezenţă sau absenţă a unui anumit tip de factori, fără ca vreun substrat personal să fie implicat în aceasta. După cum se afirmă frecvent în canonul Hīnayāna, „există doar suferinţa, nu şi cel care suferă”. Convertirea la Mahāyāna nu este, aşa cum ar putea pare, actul unui spirit conştient, care aderă, care înţelege anumite adevăruri, ci, pur şi simplu, orientarea seriei de factori izolaţi, discreţi, către propria sa anihilare.

Nimic nu se purifică în procesul eliberării; procesul eliberării nu constă în purificarea unui subiect care ar constitui substratul stabil al acestui proces, ci totul se rezumă la o succesiune de factori, din ce în ce mai puţin accentuaţi sub aspectul lor perturbator.

„41. Deoarece cele perturbate *(kliṣṭa)* sunt absolut *(atyantāt)* [perturbate] iar ceea ce este pur *(śuddha)* este de o natură strălucitoare *(prakṛtibhāsvara)*, nimic nu este purificat de nimic.”[77]

„Deoarece stările benefice *(kuśala)* sau non-benefice *(akuśala)* ale conştiinţei *(citta)* apar una câte una *(ekacaratva)*, nu există contact cu o altă stare a conştiinţei, prin unirea sau prin legătura lor.”[78]

"Toţi factorii, puri *(vaiyavadānika)* sau impuri *(sāṃkleśika)*, sunt lipsiţi de mişcare *(āniñjya)*, lipsiţi de un substrat personal *(niḥpudgala)*. De aceea afirm că sunt în totalitate lipsiţi de acţiune *(kriyārahita)*. Factorii impuri nu sunt acum impuri şi apoi purificaţi; factorii puri nu sunt acum puri şi apoi impurificaţi. Însă persoanele comune, imature *(bālapṛthagjana)*, fiind afectate de maleficitate, aderă la credinţe eronate, ce

---

[76] „*nātra kaścinmahāmate badhyate naca mucyate, anyatra vitathapatitayā buddhyā bandhamokṣau prajñāyete /*”

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. III, Nanjio 1956:162.

[77] „*41. yat kliṣṭaṃ tad ihātyantāc chuddhaṃ prakṛtibhāsvaraṃ /*
na ceha śudhyate kaścit kutaścid vāpi śudhyate //”

Asaṅga – *Paramārtha-gāthā*, 41, Schmithausen 1987:232, vol. I, Appendix II.

[78] „*kuśalākuśalayościttayorekacaratvād dvitīyacittānabhisaṃdhānayogena paramuṣprativedhyam /*”

Asaṅga – *Uttaratantravyākhyā*, ad. I.15, Obermiller 1991:139.

presupun concepte imaginate referitoare la existenţa unei naturii proprii a lucrurilor şi a persoanelor. Ei aderă la concepte ca «eu», «al meu» etc. ...”[79]

Posibilitatea eliberării definitive a individului

Acest statut ontologic al persoanei, al sinelui individual, face posibilă împlinirea idealului soteriologic al Vijñānavādei, care este extincţia definitivă a întregii suferinţe ce ia naştere din identificarea eronată cu persoana, chiar şi în condiţiile în care Vijñānavāda asociază în mod necesar absolutului o anumită tendinţă către manifestarea, către emanaţia fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*.[80] Vijñānavāda, spre deosebire de alte curente filosofice absolutiste, nu disociază absolutul de oricare dintre formele manifestării, ci îi asociază acestuia manifestarea fluxului cauzal, a naturii dependente *(paratantrasvabhāva)*. Însă aceasta nu face eliberarea din înlănţuirea individuală imposibilă deoarece individul este altceva decât fluxul cauzal, este altceva decât natura dependentă. Identitatea individuală ţine de natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*, care este absolut ireală *(atyanta abhāva)* şi astfel asocierea necesară dintre realitatea ultimă şi fluxul cauzal, natura dependentă, nu implică o astfel de asociere şi între realitatea ultimă şi individ.

Individul reprezintă doar eroarea, iluzia unităţii unui anumit set de factori; chiar dacă factorii înşişi reprezintă natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*, căreia Vijñānavāda îi atribuie un anumit grad de realitate, experienţa unităţii lor în ceea ce constituie „persoana” *(pudgala)*, „sinele individual” *(ātman)*, constituie o iluzie pură, o eroare absolut ireală, a cărei anihilare definitivă nu pune niciun fel de probleme de ordin ontologic.

Eliberarea individuală este posibilă şi încă în mod definitiv chiar şi în condiţiile în care potenţialitatea către manifestarea fluxului cauzal este necesară. Deoarece individualitatea umană, conştiinţa individualităţii, individul uman ca unitate nu constituie altceva decât un compositum de factori strânşi laolaltă într-o unitate iluzorie, eliberarea individuală nu este altceva decât, pur şi simplu, anihilarea iluziei unităţii individuale ce este supraimpus factorilor. Eliberarea individuală este definitivă *(avivartya, avaivartika)* deoarece atunci când această

[79] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, X.8, Lamotte 1935:267.
[80] Vezi capitolul „II.1.2. Fluxul cauzal *(pratatyasamutpāda)* asociat în mod firesc realităţii ultime”!

iluzie a unităţii individuale dispare, ea dispare complet şi nu va mai lăsa nimic în urmă, nimic pe baza căruia o nouă stare de înlănţuire să se poată produce.

Este adevărat că realitatea absolută în care era fundamentată individualitatea rămâne şi, în plus, la nivelul ei există în mod necesar potenţialitatea manifestării fluxului cauzal, însă Vijñānavāda insistă asupra faptului că acestea sunt cu desăvârşire libere de tot ceea ce reprezintă individualitate. Individul este o iluzie care, atunci când dispare, tot ceea ce ţinea de el ca individ este în totalitate anihilat. Atunci când seria individuală este întreruptă ea nu mai poate reîncepe deoarece ea nu era nimic mai mult decât un sentiment iluzoriu de unitate şi de continuitate.

Chiar dacă alţi indivizi iau naştere, aceia reprezintă, pur şi simplu, alte individualităţi. Orice individ, atunci când este anihilat, este definitiv anihilat; prin aceasta, eliberarea finală a oricărui individ, care reprezintă idealul soteriologic al Vijñānavādei, poate fi realizat.

Experienţa minţii ca „eroare fundamentală” *(viparyāsamūla)* **ce afectează întregul individ uman**

Starea de ignoranţă produsă de minte afectează şi conştiinţele operaţionale care toate iau naştere la nivelul individualităţii create prin activitatea minţii. Producându-se ulterior minţii, ele împărtăşesc condiţia ignorantă creată de aceasta. În felul acesta se explică condiţia afectată de ignoranţă a întregii experienţe umane. Activitatea minţii dobândeşte astfel un statut de „eroare fundamentală” *(viparyāsamūla)*, de ignoranţă fundamentală, activitatea sa de ocultare producând acea ignoranţă de fond care afectează fiinţa umană pe parcursul tuturor experienţelor sale. Absenţa cunoaşterii absolute la nivelul experienţei fiinţei umane se explică tocmai prin faptul că această experienţă se constituie pe baza experienţei minţii, suplimentând experienţa ignorantă a minţii cu un plus de determinaţii.

„Aici [se produce] ignoranţa *(avidyā)*, eroarea fundamentală *(viparyāsamūla)*. Eroarea constă în perceperea realităţii corpului *(satkāyadṛṣṭi)* ...”[81]

„Starea de transmutarea a substanţialităţii, care are o natură obstrucţionată şi non-determinată, reprezintă legătura dintre substrat şi viaţă. Este dependentă de condiţii,

[81] *„tatra viparyāsamūlam avidyā/ viparyāsaḥ satkāyadṛṣṭir...”* *Yogācārabhūmi*, 199,16f, Schmithausen, 1987:449.

reprezintă ataşamentul faţă de sine. Tipul său specific de cunoaştere este eroarea… Zi şi noapte ea induce fiinţele într-o stare de confuzie."[82]

Autorii Vijñānavāda chiar au formulat un argument pentru existenţa minţii pe baza caracterului ignorant al experienţei umane. Chiar şi atunci când o fiinţă nu are niciun fel de experienţe determinate, când conştiinţele operaţionale ale sale nu sunt în activitate, ea este totuşi afectată de o stare de „ignoranţă simplă", de „ignoranţă pură" *(avidyā āveṇikī)*, o stare în care cunoaşterea absolută nu este prezentă. Dată fiind absenţa experienţei conştiinţelor operaţionale, doar o altă formă a conştiinţei, distinctă de conştiinţele operaţionale, care există chiar şi atunci când acestea sunt absente, poate explica producerea acestei stări ignorante. În felul acesta ei atribuie minţii în principal un rol de ocultare, de acoperire *(nivṛta)* a realităţii ultime. Mintea produce acea stare de „ignoranţă pură", de „ignoranţă singură" *(avidyā āveṇikī)*, o stare pur negativă, ce constă doar în absenţa cunoaşterii absolute.

„Dacă se neagă existenţa minţii *(manas)* perturbate, nu ar mai putea exista ignoranţă solitară. Caracteristicile *(lakṣaṇa)* ignoranţei solitare sunt acelea că ea reprezintă o stare de confuzie *(moha)*, care împiedică *(āvṛṇoti)* apariţia cunoaşterii realităţii ultime *(tattvajñāna)*."[83]

„... ignoranţa denumită «solitară» *(āveṇikī)* dă naştere confuziei *(moha)* referitoare la condiţia lipsită de sine *(nairātmya)*, obstrucţionează realitatea ultimă *(bhūtatathatā)*, ocultează ochiul cunoaşterii ultime *(āryaprajñācakṣus)*."[84]

III.1.4. Caracterul perturbat *(kliṣṭa)* al experienţii minţii

Înlănţuirea fiinţei individuale în propria sa experienţă

Pe baza stării de ignoranţă *(avidyā, ajñāna)* sau, mai bine zis, de eroare *(viparyāsa)*, pe care o instituie mintea *(manas)* se constituie condiţia perturbată, înlănţuită. Perturbaţia *(kleśa)* pare să îi fie la fel de inerentă minţii ca şi ignoranţa; deseori, în textele Vijñānavāda, referinţa la minte nu se face atât prin termenul simplu *„manas",* ci prin compusul *„kliṣṭa manas"* („mintea perturbată").[85]

[82] Hiuan-Tsang – *Pa-shih kuei-chu sung*, Epstein 1998:33,36.
[83] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.7, Lamotte 1973:17.
[84] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:277.
[85] Termenul „*kleśa*", tradus aici prin „perturbaţie", a fost tradus în tibetană şi în chineză în moduri mai sugestice decât originalul sanskrit. Traducătorii tibetani l-au

„39. Întotdeauna mintea perturbată *(kliṣṭamanas)* ia naştere şi încetează odată cu perturbaţiile *(kleśa)*."[86]

Producerea înlănţuirii *(saṃsāra)*, a stării perturbate *(kliṣṭa)*, este datorată ignoranţei, prin care natura proprie a subiectului este identificată undeva unde ea nu se găseşte cu adevărat. Natura proprie, substanţialitatea, esenţa subiectului experienţei este totuna cu realitatea ultimă, însă mintea o transferă pe aceasta la nivelul fluctuant, contingent al factorilor. Ignoranţa face ca subiectului experienţei propria sa natură să nu îi mai apară drept realitatea ultimă, necesară şi neschimbătoare, ci drept un ansamblu de factori contingenţi, aflaţi mereu în transformare, în interacţiune, mereu expuşi riscului de a fi distruşi. Odată ce natura sa proprie a fost identificată la nivelul experienţei fluctuante, această experienţă încetează a mai reprezenta doar experienţă, ci devine, în mod iluzoriu, substanţialitate, natură proprie. Sau, mai exact spus, subiectul îşi transferă în mod iluzoriu esenţialitatea sa undeva în registrul fluctuant al experienţei şi astfel începe să participe prin fiinţa sa la această experienţă. Constituind însăşi natura sa proprie, experienţa încetează a-i mai fi indiferentă subiectului care astfel se implică în mod fiinţial în experienţă. Transformările experienţei nu îi mai sunt indiferente, nu mai constituie simple experienţe, ci constituie alteraţii ale însăşi naturii sale. Permanenta fluctuaţie a factorilor, riscul permanent ca orice factor, inclusiv cei ce compun identitatea sa proprie, să fie anihilat devin experienţe esenţiale pentru subiect, şi nu doar fenomene, nu doar apariţii ce nu afectează în niciun fel esenţa sa. În acest fel subiectul se descoperă pe sine înlănţuit în propria sa experienţă.

Condiţia perturbată a conştiinţei este accentuată mult de caracterul tranzitoriu, dinamic al întregii experienţe. Deoarece, la nivelul manifestării, nicio stare nu persistă, efortul de căutare şi de înstatornicire a elementelor favorabile sinelui, ba chiar, efortul de a menţine acest sine, de a preveni distrugerea lui, este unul continuu. În felul acesta, conştiinţa experimentează o agitaţie continuă, care alterează starea de calm *(śānta, śama)* ce caracterizează condiţia sa esenţială.

---

interpretat ca „înfăşurare", „înlănţuire", şi tot astfel a fost el tradus şi în chineză. Vezi Tillemans 1990:207 (nota 32)!

Pentru rolul perturbator al minţii *(manas)*, vezi Waldron 2003:148-149!

[86] „*39. sahotpannaniruddhaṃ hi kleśaiḥ kliṣṭaṃ manaḥ sadā/*"

Paramārtha-gāthā, 39, Wayman 1961:173; Schmithausen 1987:232, vol. I, ap. II.

Starea elevată a conştiinţei *(cittonnati)*, **mândria** *(māna)* **ce are sinele** *(ātman)* **ca obiect**

Atitudinea subiectului experienţei faţă de acele componente ale experienţei ce au fost asumate ca identitate proprie *(ātman)* se schimbă şi devine una de „elevaţie" *(unnati)*, de „mândrie" *(māna)*. Termenii cel mai frecvent întâlniţi pentru referinţa la această atitudine sunt cel de „*unnati"* („elevaţie") sau de „*cittonnati"* („elevaţie a conştiinţei"); în unele texte se preferă folosirea lui „*māna"* – „mândrie", „orgoliu", „consideraţie". Atitudinea avută în vedere prin aceşti termeni este aceea de importanţă specială acordată anumitor componente ale experienţei, importanţă datorată atribuirii unui nou statut lor. Acest statut este legat de ideea de „sine" *(ātman)*, de „apartenenţă la sine" *(ātmīya)*.

Termenul „*māna"* („mândrie", „orgoliu", „consideraţie") redă destul de sugestiv atitudinea faţă de acele componente ale experienţei ce au fost identificate drept sinele propriu. Mândria presupune nu doar o acceptare a obiectului său, ci şi o exaltare a sa, o dedicare totală faţă de el, o dependenţă de el, o conformare faţă de el; în mod analog, subiectul se conformează, intră într-o relaţie de dependenţă cu ceea ce a fost identificat drept propriul său sine. La fel cum obiectul mândriei dobândeşte un nivel maxim de realitate şi de importanţă pentru subiectul ce îl experimentează, tot astfel se întâmplă şi cu obiectul identificat drept „sine" *(ātman)*.

„Ce este mândria *(māna)*? Reprezintă o elevaţie *(unnati)* a conştiinţei *(citta)* [produsă] prin stabilirea *(sanniśraya)* în perceperea realităţii corpului *(satkāyadṛṣṭi)*."[87]

Poate fi frecvent întâlnit în textele Vijñānavāda termenul „*asmimāna*", un compus alcătuit din forma de persoana I, singular a verbului „a fi" *(as)* şi „*māna"* („mândrie", „orgoliu", „consideraţie"). Acest compus s-ar traduce prin „mândria că sunt", „mândria de a fi eu" şi sugerează ideea de ataşament faţă de o anumită identitate de sine, faţă de acea identitate care constituie „eul" şi consideraţia acordată acestei identităţi.

„[Acea] elevaţie a conştiinţei *(cittasyonnati)* [produsă] prin ataşamentul *(abhiniveśa)* faţă de sine *(ātman)* şi faţă de cele ce ţin de sine *(ātmīya)* cu privire la cele

[87] „*mānaḥ katamaḥ/ satkāyadṛṣṭisanniśrayeṇa cittasyonnatiḥ/*"
Asaṅga – *Abhidharmasamuccaya*, 7,4, Schmithausen, 1987:438.

cinci agregate apropriate *(upādānaskandha)* care sunt lipsite de [caracteristicile] sinelui şi ale celor ce ţin de sine, aceasta constituie «mândria de a fi eu» *(asmimāna)*."[88]

„Existând confuzie *(saṃmūḍha)* în privinţa naturii *(svarūpa)* conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*, ia naştere perceperea sinelui *(ātmadṛṣṭi)* cu privire la conştiinţa-depozit. Datorită perceperii sinelui *(ātmadarśana)* şi a celorlalte [se produce] elevaţia *(unnati)* conştiinţei *(citta)*; aceasta reprezintă «mândria de a fi eu» *(asmimāna)*. Atunci când acestea trei există, acel ataşament *(abhiṣvaṅga)* faţă de elementele *(vastu)* închipuite drept sine *(ātmābhimata)* constituie «ataşamentul faţă de sine» *(ātmasneha)*."[89]

„Astfel, se consideră că supraimpunând *(adhyāropya)* existenţa *(bhāva)* sinelui *(ātman)* şi a celor ce ţin de sine *(ātmīya)* asupra agregatelor *(skandha)*, [şi afirmând] «acesta sunt eu *(ayamaham)*», «acesta este al meu *(idaṃ mama)*», prin aceste caracteristici, sinele individual *(ātman)* este ridicat *(unnam)* mai presus *(adhika)* de celelalte *(anya)*."[90]

Această „ridicare a sinelui individual mai presus de celelalte" (*ātmānam… unnamayati anyebhyo 'dhikaṃ)* reprezintă premisa pe baza căreia se constituie perturbaţia *(kleśa)*.[91] Odată ce anumite componente ale experienţei au un statut mai special, un statut favorizat, subiectul iniţiază o acţiune de căutare a lor, de menţinere a lor. El caută să asigure persistenţa naturii sale, a sinelui său *(ātman)* şi a celor ce aparţin acestui sine *(ātmīya)*, a celor ce sunt favorabile sinelui. Permanenta preocupare pentru găsirea şi perpetuarea acestor elemente reprezintă perturbaţia *(kleśa)*.[92]

---

[88] „*pañcasūpādānaskandheṣvātmātmīyarahiteṣvātmātmīyābhiniveśādyā citta-syonnatiḥ so 'smimānaḥ/*"

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 11, Chatterjee 1980:75.

[89] „*tatrālayavijñānasvarūpe saṃmūḍhaḥ sannālayavijñāne ātmadṛṣṭimut-pādayati/ ātmadarśanādyā cittasyonnatiḥ so 'smimānaḥ/ etasmintraye sati ātmābhimate vastuni yo 'bhiṣvaṅgaḥ sa ātmasnehaḥ/*"

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 6cd, Chatterjee 1980:54-55.

[90] „*tathā hyātmātmīyabhāvaṃ skandheṣvadhyāropyāyamahamidaṃ mametyāt-mānam tena tena viśeṣeṇonnamayati anyebhyo 'dhikaṃ manyate/*"

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 11, Chatterjee 1980:74.

[91] O discuţie pe larg asupra perturbaţiilor (*kleśa* – în număr de 6) şi asupra perturbaţiilor minore (*upakleśa* – în număr de 20) în Chatterjee 1999:118-122. Vezi şi Har Dayal 1999:104!

Pentru un studiu asupra diferitelor moduri în care sunt clasificate perturbaţiile *(kleśa)* şi perturbaţiile minore *(upakleśa)* în diversele texte budhiste, vezi Potter 1999:38-39!

[92] Pentru o discuţie asupra perturbaţiilor *(kleśa)*, în conformitate cu *Abhidhar-makośa*, vezi Chaudhuri 1983:106!

Un studiu asupra termenului „*kleśa"* şi asupra modalităţilor în care termenul a fost tradus în tibetană şi în chineză în Anacker 1998:146-147. Anacker oferă şi un

Tendinţa către proliferarea sinelui individual *(sāsrava)*

Tot acest proces implică o presupoziţie metafizică despre care textele budhiste în genere nu dau prea multe detalii. Este vorba despre un anumit ataşament, despre o anumită tendinţă de a-şi păstra propria sa esenţă, propria sa natură, tendinţă ce ar caracteriza orice formă de existenţă. Odată ce natura proprie a fost identificată la nivelul experienţei tranzitorii, această tendinţă se arată cu foarte multă claritate sub forma efortului de a perpetua sinele propriu. La nivelul realităţii ultime această tendinţă se dizolvă în unicitatea şi în compactitudinea acestei realităţi în cazul căreia, datorită existenţei sale necesare, această tendinţă este întotdeauna împlinită şi astfel îşi pierde raţiunea de a mai fi. La acest nivel ea nu se mai individualizează, nu se manifestă în vreun fel tocmai deoarece este întotdeauna împlinită prin existenţa necesară a realităţii ultime. Realitatea ultimă, care îşi este propria sa natură esenţială, prin faptul că există în mod necesar, îşi are întotdeauna această tendinţă împlinită.

Însă, de îndată ce natura proprie a fost identificată în registrul fenomenelor tranzitorii, această tendinţă devine evidentă datorită efortului pe care subiectul se simte constrâns să îl depună pentru a-şi conserva propria sa natură. Instinctul de supravieţuire, ataşamentul faţă de viaţă *(abhiniveśa)* din Yoga, nu ar constitui altceva decât ipostazieri la nivel biologic ale acestei caracteristici metafizice.

Budhismul desemnează această atitudine, această tendinţă, prin termenul „*sāsrava*”; „*sa*” are sensul de „cu”, „însoţit/caracterizat de”, iar „*āsrava*” derivă de la rădăcina verbală „*ā-sru*” – „a se scurge”, „a se prelinge”.[93] Literal, „*sāsrava*” desemnează ceva ce are tendinţa de a se scurge, de a se prelinge, de a se manifesta în flux continuu. În prezenta lucrare am optat pentru traducerea lui „*sāsrava*” prin „caracterizat de tendinţa către proliferare”. Ideea avută în vedere prin accepţiunea budhistă a acestui termen este aceea a tendinţei către menţinerea continuităţii, către o continuă perpetuare. Poate fi desemnat ca „*sāsrava*” ceva ce nu doar că există în acest moment ci care, mai mult decât atât, are tendinţa de „a se scurge” către viitor, de a-şi perpetua existenţa dincolo de clipa prezentă.

număr de argumente pentru traducerea termenului prin „afflicted”, „distressed”, „troubled”, şi nu prin „defilement”, cum se întâmplă de obicei.

[93] Vezi Monier-Williams 1997:162, col. 1, Incze 1995:309.

Fiinţa umană poate fi desemnată ca „*sāsrava*" deoarece existenţa ca individ uman nu este caracterizată, simplu, de asumarea unei anumite condiţii prezente, ci este, în egală măsură, caracterizată de tendinţa către perpetuarea acestei condiţii de individ. Instinctul de supravieţuire, ataşamentul faţă de propria persoană sunt modalităţi în care această tendinţă către proliferare *(āsrava)* se manifestă. Deşi textele Vijñānavāda nu discută acest lucru, şi instinctul de conservare a speciei ar putea fi considerat tot ca o modalitate de manifestare a tendinţei către proliferare.

Prezenţa acestei tendinţe înlănţuie conştiinţa deoarece ei îi este asociată compulsiunea de a conserva acel registru al experienţei care reprezintă sinele propriu.[94] Realitatea ultimă este desemnată în textele budhiste ca „*anāsrava*", ca „lipsită de tendinţa către proliferare", iar aceasta deoarece starea ei stabilă, imuabilă, exclude prezenţa oricărei tendinţe manifeste, a oricărei tendinţe neîmplinite care se cere împlinită, la nivelul său; proliferarea naturii sale se realizează în mod firesc, datorită statutului său de existenţă necesară. Dat fiind faptul că prezenţa tendinţei către proliferare înlănţuie, cât şi că realitatea ultimă nu este caracterizată de această tendinţă, textele budhiste asimilează uneori opoziţia *sāsrava – anāsrava* cu cea dintre impur şi pur.

Condiţia individuală perturbată caracterizată de dorinţă *(tṛṣṇā)*

Condiţia perturbată se caracterizează în primul rând prin „dorinţă", prin „sete" *(tṛṣṇā)*; aceasta nu este altceva decât înclinaţia subiectului către acele experienţe ce îi sunt favorabile sinelui său, naturii pe care şi-o asumă. Obiectul dorinţei este situat la nivelul experienţei universale, la nivelul experienţei conştiinţei-depozit, şi astfel subiectul ajunge să experimenteze o „sete după conştiinţa-depozit" *(ālayatṛṣṇā)*.[95] Datorită existenţei dorinţei, conştiinţa-depozit încetează a mai reprezenta doar experienţă, doar fenomen, doar contingent; realitatea absolută este nealterată de transformările experienţei, însă atunci când substanţialitatea realităţii ultime este coborâtă în mod eronat la nivelul experienţei, ea încetează a mai fi doar fenomen contingent, ne-esenţial.

---

[94] Pentru o discuţie referitoare la absenţa tendinţei către proliferare *(anāsrava)*, respectiv la prezenţa acesteia *(sāsrava)*, în conformitate cu *Abhidharmakośa*, vezi Chaudhuri 1983:70-71!

[95] *Śrāvakabhūmi*, 16,15-18, apud. Schmithausen 1987:165.

Existenţa dorinţei *(kāma)*, a setei ce are ca obiect conştiinţa-depozit *(ālayatṛṣṇā)* perturbă *(kliś)* subiectul, îl înlănţuie în experienţa devenită la fel de reală ca şi esenţa sa.

Setea după conştiinţa-depozit, după acele stări ale sale ce sunt favorabile, ce sunt în conformitate cu sinele individual asumat, nu este niciodată satisfăcută datorită caracterului momentan *(kṣaṇika)*, tranzitoriu, al experienţei, care face ca orice stare să fie lipsită de persistenţă. Astfel este experimentată suferinţa *(duḥkha)* care, conform budhismului, nu este atât un accident al experienţei, ci ţine de însăşi natura acesteia. Încă din formele sale incipiente, budhismul a echivalat experienţa cu suferinţa, primul nobil adevăr al budhismului *(ārya-satya)* afirmând tocmai faptul că „viaţa este suferinţă" *(jīvaṃ duḥkhaṃ)*.

Apropriaţia unei identităţi individuale ca şi condiţie principală a producerii suferinţei

Ceea ce aduce nou Vijñānavāda în această privinţă este faptul că realizează o expunere precisă a etapelor procesului de apariţie a suferinţei, expunere ce scoate în evidenţă importanţa decisivă pe care activitatea apropriatoare a minţii o are în această privinţă.

„Şi s-a mai spus:[96] «Datorită acestora patru – adică ignoranţa *(avidyā)*, perceperea sinelui *(ātmadṛṣṭi)*, mândria de a fi eu *(asmimāna)* şi setea *(tṛṣṇā)* – mintea *(manas)*, a cărei caracteristică *(lakṣaṇa)* este mentaţia *(mananā)*, este perturbată. Mintea este întotdeauna perturbată *(kliṣṭa)*, are drept caracteristică *(nimitta)* eroarea *(viparyāsa)* şi este întotdeauna cauza *(kāraṇa)* simţului egoului *(ahaṃkāra)* de la nivelul conştiinţelor *(citta)* benefice *(kuśala)* sau non-determinate *(avyākṛta)*.»"[97]

Budhismul mai propusese o abordare în etape a procesului apariţiei suferinţei şi anume seria coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*. Vijñānavāda nu dă naştere unei teorii care să devină la fel de consacrată ca cea despre coproducerea condiţionată şi nici nu delimitează cu foarte multă precizie etapele apariţiei suferinţei. Se poate totuşi identifica, după cum reiese şi din

---

[96] Sthiramati citează, fără a preciza acest lucru, *Yogācārabhūmi*, 11,6f. Conform cu Schmithausen 1987:442.

[97] *„āha ca avidyayā cātmadṛṣṭyā cāsmimānena tṛṣṇayā/*
ebhiścaturbhiḥ saṃkliṣṭaṃ mananālakṣaṇam manaḥ//
viparyāsanimittaṃ tu manaḥ kliṣṭam sadaiva yat/
kuśalāvyākṛte citte sadāhaṃkārakāraṇam//"
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 6cd, Chatterjee 1980:54-5.

fragmentul citat anterior din *Triṃśikābhāṣya* lui Sthiramati, o anumită ordine în cadrul acestui proces şi anume: apariţia ignoranţei cu privire la sinele real, la natura proprie *(avidyā)*, perceperea sinelui ca sine individual *(ātmadṛṣṭi)*, starea elevată a conştiinţei *(cittonnati)* sau mândria de a fi eu *(asmimāna)*, apariţia perturbaţiilor *(kleśa)*, a setei *(tṛṣṇā)*, a dorinţei, toate acestea finalizându-se cu apariţia suferinţei *(duḥkha)*.

De asemenea, Vijñānavāda indică în mod explicit legătura dintre perturbaţie, suferinţă şi perceperea sinelui individual *(ātmadṛṣṭi)* sau, într-o terminologie specifică Vijñānavādei, perceperea realităţii corpului *(satkāyadṛṣṭi)*.[98]

Un element important şi totodată novator în raport cu şcolile mai vechi ale budhismului implicat în teoria despre apariţia suferinţei elaborată de autorii Vijñānavāda este specificarea faptului că nu orice formă a experienţei este în mod necesar însoţită de suferinţă, ci doar acel tip de experienţă ce presupune apropriaţie *(upādāna)*, ce presupune activitatea perturbatoare a minţii *(manas)*. Altfel, experienţa conştiinţei-depozit, atunci când apropriaţia nu este prezentă, este caracterizată de senzaţia *(vedanā)* de indiferenţă *(upekṣā)*.

„Perceperea realităţii corpului *(satkāyadṛṣṭi)* are drept caracteristică *(lakṣaṇa)* perturbaţia *(kleśa)*, acea perturbaţie *(saṃkleśa)* [ce corespunde folosirii] lui «eu» *(aham)* şi lui «al meu» *(mama)*."[99]

„Astfel că pasiunea *(rāga)* şi celelalte perturbaţii *(kleśa)* iau naştere din perceperea sinelui *(ātmadṛṣṭi)*."[100]

Corelaţia dintre suferinţă *(duḥkha)* şi sine *(ātman)* are o consecinţă importantă în plan soteriologic şi anume faptul că înţelegerea caracterului iluzoriu, eronat, al ideii de sine individual echivalează cu înţelegerea irealităţii suferinţei şi, prin aceasta, cu anihilarea ei.

„Cel îndurerat *(duḥkhita)* nu există datorită non-existenţei *(asatva)* sinelui *(ātman)* care este asociat cu suferinţa *(duḥkhayukta)*."[101]

---

[98] Pentru rolul primordial pe care îl are ataşamentul faţă de sine în constituirea condiţiei înlănţuite, vezi Matics 1970:91!

[99] *„satkāyadṛṣṭikleśalakṣaṇo hyeṣa saṃkleśo yaduta ahaṃ mameti/"*

Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XVIII.103, Limaye 2000:448.

[100] *„tathā hyātmadṛṣṭiprabhavā rāgādayaḥ kleśāḥ"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, înainte de 1, Chatterjee 1980:27.

[101] *„na duḥkhito duḥkhayuktasyātmano 'satvāt/"*

Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. VI.4, Limaye 2000:70.

III.1.5. Stările de conştiinţă *(caitta)* asociate minţii

Experienţa minţii ca pură perturbaţie *(kleśa)*

Singura experienţă pe care textele Vijñānavāda o asociază minţii este cea de tipul perturbaţiei *(kleśa)*. Mintea reprezintă pură perturbaţie, şi nu experienţă afectată de perturbaţie. La nivelul experienţei unui individ, experienţa pură a minţii, neasociată cu alte tipuri de experienţă, nu prea poate fi găsită. Experienţa minţii se regăseşte la nivelul oricărui tip de experienţă ce are o fiinţă individuală ca subiect însă ea nu poate fi găsită în stare pură, ci doar sub forma perturbaţiei ce afectează întreaga experienţă. Perturbaţia poate fi găsită doar la nivelul experienţei perturbate, nu şi în stare izolată. Experienţa individuală are forma unui amestec dintre experienţa empirică a celor şase conştiinţe operaţionale (materialul senzorial produs de cele cinci conştiinţe senzoriale şi conceptualizat la nivelul conştiinţei mentale) şi experienţa perturbaţiei produsă la nivelul minţii. Aceste tipuri de experienţă nu pot fi disociate, separate, ci ele există întotdeauna laolaltă la nivelul oricărei experienţe umane. Astfel, cele cinci conştiinţe senzoriale produc materialul empiric care va fi sintetizat sub formă conceptuală de conştiinţa mentală *(manovijñāna)*, iar această experienţă va fi perturbată prin activitatea minţii *(manas)*.

A perturba experienţa înseamnă a-i atribui acesteia conotaţii valorice, a o determina *(vyākṛ)* din punct de vedere valoric, a face din ea obiect al dorinţei *(tṛṣṇā)* sau al aversiunii *(dveṣa)*. Toate acestea constituie rezultate ale activităţii minţii, deoarece, pentru a fi posibile, ele necesită un sine individual în raport cu care să fie operate. Doar atunci când experienţa este considerată din perspectiva unui sine individual determinat ea poate dobândi conotaţii subiective, poate fi judecată din punct de vedere valoric, poate deveni obiect al dorinţei sau al aversiunii.

„Mintea reprezintă suportul perturbaţiei şi al purificării *(saṃkleśavyavadānāśraya)*, deoarece de ea depinde perturbaţia şi purificarea."[102]

Deoarece învăluie subiectul în ignoranţă *(avidyā)*, deoarece îl induce în eroarea *(viparyāsa)* perceperii realităţii corpului *(satkāyadṛṣṭi)*, deoarece îl supune perturbaţiilor *(kleśa)*, minţii îi este asociat un tip obstrucţionat *(nivṛta)* de experienţă. Caracterul obstrucţionat poate fi interpretat ca referindu-se atât la

[102] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:239-240.

statutul de „acoperire” (acesta constituie unul dintre sensurile lui *„nivṛta”*) a realităţii ultime, cât şi la cel de „obstrucţionare” (un alt posibil sens al lui *„nivṛta”*) a căii mistice *(āryamārga)* ce conduce către realitatea ultimă.

Experienţa apropriatoare *(upādāna)* **a minţii ca etalon al determinării valorice** *(vyākṛta)***, al evaluării senzoriale** *(vedanā)*

Mintea instituie instrumentul, standardul, etalonul în raport cu care experienţa este determinată din punct de vedere valoric *(vyākṛta)*, este evaluată ca plăcută *(sukha)* sau dureroasă *(duḥkha)*, însă ea însăşi este lipsită de determinaţii valorice *(avyākṛta)*, iar senzaţia *(vedanā)* asociată ei nu este nici plăcerea, nici durerea, ci indiferenţa *(upekṣā)*. Experienţa este evaluată, atât din punct de vedere moral cât şi din punctul de vedere al senzaţiei, în funcţie de modul în care aceasta se conformează, este favorabilă, este în acord cu sinele individual *(ātman)* apropriat de minte. O astfel de evaluare necesită un sine individual în raport cu care să fie efectuată şi tocmai din acest motiv sinele însuşi, etalonul, nu poate fi supus acestui tip de evaluare.

„Acolo, [la nivelul minţii], senzaţia *(vedanā)* este doar aceea de indiferenţă *(upekṣā)*; [mintea] este obstrucţionată *(nivṛta)* şi non-determinată moral *(avyākṛta)*.”[103]

Hiuan-Tsang, asociind senzaţiile de plăcere *(sukha)* şi de durere *(duḥkha)* cu modificările, cu alteraţiile *(vikāra)* experienţei, alteraţii ce pot fi favorabile sau nefavorabile sinelui individual ce experimentează, arată că minţii nu îi poate fi asociată o altă senzaţie decât cea de indiferenţă *(upekṣā)*, iar aceasta deoarece obiectul minţii este doar sinele individual, nu şi transformările experienţei ce îl au pe acest sine drept subiect.

„Mintea funcţionează dintotdeauna în mod continuu, în mod omogen, având ca obiect sinele *(ātman)* interior lipsit de transformări; de aceea ei nu îi pot fi asociate senzaţii *(vedanā)* care presupun alteraţie *(vikāra)*.”[104]

Hiuan-Tsang menţionează şi alte două teorii referitoare la tipul de senzaţie asociat minţii, însă ele par a fi doar nişte devieri accidentale şi nu tocmai bine fundamentate de la doctrina consacrată a Vijñānavādei.

---

[103] *„tatropekṣaiva vedanā anivṛtāvyākṛtaṃ ca”*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 14, Chatterjee 1980:93.

[104] Hiuan-Tsang – *Ch’eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:264.

Cele patru „perturbaţii fundamentale" *(mūlakleśa)* asociate minţii

Fiind asociată în mod strict cu perturbaţia, minţii îi corespund un număr relativ redus de stări ale conştiinţei *(caitta)*. Este adevărat că pe baza ataşamentului faţă de sine produs de minte se constituie un număr destul de mare de atitudini perturbate, însă acestea necesită deopotrivă activitatea conştiinţei mentale şi pe cea a conştiinţelor operaţionale şi astfel ele nu reprezintă întru-tocmai stări asociate minţii. Chiar dacă creează posibilitatea apariţiei a numeroase tipuri de perturbaţii *(kleśa)*, minţii nu îi sunt asociate decât acele perturbaţii ce constau, în mod strict, doar din ataşamentul faţă de sine, nu şi din evaluarea şi participarea la experienţă pe baza acestui ataşament.[105]

Textele Vijñānavāda consideră acest ataşament faţă de sine sub patru aspecte şi, în consecinţă, ele îi atribuie minţii patru perturbaţii. Acestea sunt numite şi „perturbaţiile fundamentale" *(mūlakleśa)*, deoarece pe baza lor se constituie toate celelalte perturbaţii.[106] Denumirile lor variază de la text la text, însă numărul lor este întotdeauna patru. Totuşi, acest număr pare a fi oarecum aleator şi nu întemeiat pe considerente filosofice deoarece, în esenţă, este vorba despre o aceeaşi atitudine, considerată însă sub patru aspecte diferite.

Triṃśikā desemnează aceste patru perturbaţii asociate minţii ca „perceperea sinelui" *(ātmadṛṣṭi)*, „confuzia referitoare la sine" *(ātmamoha)*, „mândria sinelui" *(ātmamāna)* şi „ataşamentul faţă de sine" *(ātmasneha)*.

„6. Este întotdeauna însoţită *(sahita)* de cele patru perturbaţii *(kleśa)* cunoscute drept «perceperea sinelui» *(ātmadṛṣṭi)*, «confuzia cu privire la sine» *(ātmamoha)*, «mândria sinelui» *(ātmamāna)* şi «ataşamentul faţă de sine» *(ātmasneha)*. Este obstrucţionată *(nivṛta)* şi non-determinată *(avyākṛta)*."[107]

Există mici diferenţe între aceste patru perturbaţii însă, deoarece fiecare dintre ele le implică pe celelalte, identitatea lor individuală contează mai puţin; ceea ce este într-adevăr important sunt ele ca totalitate, ele în ansamblu, deoarece prin activitatea lor cumulată experienţa individuală este perturbată.

[105] Pentru o discuţie asupra tipurilor de experienţă asociate minţii, asupra formelor pe care le poate lua ataşamentul faţă de sine, vezi Waldron 2003:121!

[106] Vezi Chatterjee 1999:103!

[107] *„6. kleśaiścaturbhiḥ sahitaṃ nivṛtāvyākṛtaiḥ sadā/ ātmadṛṣṭyātmamohātmamānātmasnehasaṃjñitaiḥ//"*
Vasubandhu – *Triṃśikā*, 6, Anacker 1998:422.

„Perceperea *(darśana)* unui sine la nivelul agregatelor apropriate *(upādānas-kandha)* constituie «perceperea sinelui» *(ātmadṛṣṭi)*, constituie «perceperea realității corpului» *(satkāyadṛṣṭi)* – acesta este sensul *(artha)*. «Confuzia» *(moha)* constituie ignoranță *(ajñāna)*. Ignoranța cu privire la sine *(ātman)* constituie «confuzia referitoare la sine» *(ātmamoha)*. Mândria *(māna)* ce are ca obiect *(viṣaya)* sinele constituie «mândria sinelui» *(ātmamāna)*, «mândria de a fi eu» *(asmimāna)* – acesta este sensul. «Atașamentul *(sneha)* față de sine» înseamnă iubirea sinelui *(ātmaprema)* – acesta este sensul."[108]

Explicitarea celor patru perturbații fundamentale *(mūlakleśa)*

Definițiile explicite ale celor patru perturbații precum și menționarea lor sub diferite alte nume în alte texte sugerează faptul că ele ar consta în următoarele patru aspecte. Mai întâi, pare a fi vorba despre ignoranța referitoare la sine *(ātmamoha)* și perceperea eronată a unui alt sine *(ātmadṛṣṭi)* sau, în termeni simplificați, despre ignoranță, necunoaștere *(ajñāna, avidyā)* și eroare *(viparyāsa)*. În continuare, ar urma aspectele mai active ale experienței minții și anume mândria sinelui *(ātmamāna)* sau starea elevată a conștiinței *(cittonnati)* și atașamentul față de sine *(ātmasneha)* sau dorința, setea *(tṛṣṇā)*.

„Asociate ei sunt contactul senzorial *(sparśa)* și ceilalți patru [factori omniprezenți], laolaltă cu atașamentul, ignoranța, mândria și perceperea sinelui; în total, nouă [factori]."[109]

Sthiramati, imediat după ce definește cele patru perturbații fundamentale, oferă o expunere în etape a procesului prin care, în urma activității minții, se ajunge la condiția perturbată.[110] Sunt indicate patru etape ale acestui proces și, deși ele nu sunt denumite întru-tocmai ca cele patru perturbații fundamentale, totuși, atât descrierea lor cât și termenii în care aceste descrieri sunt expuse, permit o corelare a fiecăreia dintre etape cu câte una din perturbațiile fundamentale.

---

[108] *„upādānaskandheṣvātmeti darśanamātmadṛṣṭiḥ satkāyadṛṣṭirityarthaḥ/ moho 'jñānam/ ātmanyajñānamātmamohaḥ/ ātmaviṣaye māna ātmamāno 'smimāna ityarthaḥ/ ātmani sneha ātmapremetyarthaḥ/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 6, Chaterjee 1980:54.

Vezi și definițiile celor patru perturbații fundamentale în Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:255; acolo se efectuează și o asociere între „mândria sinelui" *(ātmamāna)* și „starea exaltată a conștiinței" *(cittonnati)*.

[109] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:109.

[110] Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 6 cd, Chatterjee 1980:54-55.

„Existând confuzie *(saṃmūḍha)* în privinţa naturii *(svarūpa)* conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*, ia naştere perceperea sinelui *(ātmadṛṣṭi)* cu privire la conştiinţa-depozit. Datorită perceperii sinelui *(ātmadarśana)* şi a celorlalte [se produce] elevaţia *(unnati)* conştiinţei *(citta)*; aceasta reprezintă «mândria de a fi eu» *(asmimāna)*. Atunci când acestea trei există, acel ataşament *(abhiṣvaṅga)* faţă de elementele *(vastu)* închipuite drept sine *(ātmābhimata)* constituie «ataşamentul faţă de sine» *(ātmasneha)*."[111]

Astfel, prima etapă, existenţa confuziei cu privire la natura conştiinţei-depozit *(ālayavijñānasvarūpa saṃmūḍha)* poate fi corelată, pe temeiuri ideologice dar şi pe temeiuri ce ţin de terminologie, cu „confuzia sinelui" *(ātmamoha)*. În continuare urmează etapa „perceperii sinelui" *(ātmadṛṣṭi, ātmadarśana)*, în cazul căreia corelaţia cu perturbaţia denumită tot la fel este banală. De asemenea, Sthiramati însuşi echivalează cea de-a treia etapă, „elevaţia conştiinţei" *(cittasyonnati)* cu „mândria de a fi eu" *(asmimāna)*, ceea ce implică totodată o echivalare a acesteia cu „mândria sinelui" *(ātmamāna)*. Tot la fel se întâmplă în cazul ultimei etape, unde Sthiramati însuşi echivalează ataşamentul *(abhiṣvaṅga)* cu „ataşamentul faţă de sine" *(ātmasneha)*.

În continuare Sthiramati oferă un citat din *Yogācārabhūmi* care expune într-un mod clar şi succint tot patru etape ale procesului de perturbare, etape care pot fi cu uşurinţă echivalate cu etapele menţionate anterior şi, prin aceasta, cu cele patru perturbaţii fundamentale *(mūlakleśa)*. În pasajul citat din *Yogācārabhūmi* cele patru etape sunt menţionate sub numele de „ignoranţă" *(avidyā)*, „perceperea sinelui" *(ātmadṛṣṭi)*, „orgoliul de a fi eu" *(asmimāna)* şi „setea" *(tṛṣṇā)*.

„Şi s-a mai spus:[112] «Datorită acestora patru – adică ignoranţa *(avidyā)*, perceperea sinelui *(ātmadṛṣṭi)*, mândria de a fi eu *(asmimāna)* şi setea *(tṛṣṇā)* – mintea *(manas)*, a cărei caracteristică *(lakṣaṇa)* este mentaţia *(mananā)*, este perturbată.»"[113]

---

[111] *„tatrālayavijñānasvarūpe saṃmūḍhaḥ sannālayavijñāne ātmadṛṣṭimutpādayati/ ātmadarśanādyā cittasyonnatiḥ so 'smimānaḥ/ etasmintraye sati ātmābhimate vastuni yo 'bhiṣvaṅgaḥ sa ātmasnehaḥ/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 6cd, Chatterjee 1980:54-55.

[112] Sthiramati citează, fără a preciza acest lucru, *Yogācārabhūmi*, 11,6f. Conform cu Schmithausen, 1987:442.

[113] *„āha ca avidyayā cātmadṛṣṭyā cāsmimānena tṛṣṇayā/*
ebhiścaturbhiḥ saṃkliṣṭaṃ mananālakṣaṇam manaḥ//"

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 6cd, Chatterjee 1980:54-5.

Caracterul problematic al asocierii dintre cei cinci factori omniprezenţi *(sarvatraga)* şi minte

Textele Vijñānavāda asociază minţii, însă fără a da prea multe detalii în această privinţă, şi pe cei cinci factori omniprezenţi *(sarvatraga)* – adică contactul senzorial *(sparśa)*, senzaţia *(vedanā)*, conceptul *(saṃjñā)*, voliţia *(cetanā)* şi actul mental *(manaskāra)*.

„După cum se afirmă în *Guhyārtha-vyākhyā*: «Există doar nouă factori asociaţi ei, adică cele patru perturbaţii şi cei cinci factori omniprezenţi...»”[114]

„Mintea perturbată *(kliṣṭa manas)* [este asociată] cu cei cinci factori omniprezenţi *(sarvatraga)* şi cu cele patru perturbaţii *(kleśa)* începând cu confuzia referitoare la sine *(ātmamoha)*.”[115]

Asocierea minţii cu cei cinci factori omniprezenţi, la fel ca şi în cazul conştiinţei-depozit, nu pare să aibă la bază o altă raţiune decât statutul omniprezent atribuit celor cinci factori, care impunea prezenţa lor în orice tip de experienţă, inclusiv în experienţele minţii. După cum am arătat[116], statutul omniprezent al celor cinci factori în cauză este problematic, el părând a fi doar o moştenire preluată în mod necritic din Abhidharma. Şi în cazul minţii, ca şi în cazul conştiinţei-depozit, asocierea cu cei cinci factori consideraţi omniprezenţi este problematică. Cele mai multe din problemele evidenţiate în capitolul „II.8.4. Asocierea problematică a conştiinţei-depozit cu cei cinci factori omniprezenţi *(sarvatraga)*” şi care se referă la asocierea conştiinţei-depozit cu factorii omniprezenţi rămân valabile şi în cazul minţii. Este adevărat că mintea este mai apropiată de individualitate, ba chiar reprezintă factorul decisiv în constituirea individualităţii, însă majoritatea factorilor omniprezenţi par a fi aplicabili doar existenţei individuale deja constituite, caz în care experienţa conştiinţelor senzoriale şi cea a conştiinţei mentale sunt de asemenea implicate.

---

[114] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:109.

[115] *„kliṣṭam manaḥ sarvatragaiḥ pañcabhiścaturbhiśca kleśairātmamohādibhiḥ/”*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 14, Chatterjee 1980:93.

[116] Vezi capitolul „II.8.4. Asocierea problematică a conştiinţei-depozit cu cei cinci factori omniprezenţi *(sarvatraga)*”!

Deviaţii accidentale ale teoriei despre stările de conştiinţă *(caitta)* **asociate minţii**

Hiuan-Tsang menţionează şi alte opinii referitoare la tipurile de perturbaţii asociate minţii.[117] Aceste teorii alternative nu au reuşit însă să depăşească statutul de deviaţii accidentale de la forma clasică a doctrinei şi sunt cunoscute doar din surse indirecte. Ceea ce fac ele este, pur şi simplu, să asocieze minţii şi alte perturbaţii decât cele fundamentale, perturbaţii care se constituie pe baza aplicării perturbaţiilor fundamentale la nivelul experienţei conştiinţelor operaţionale. De asemenea, uneori minţii îi sunt asociate şi unele din perturbaţiile minore *(upakleśa)*; acestea nu reprezintă altceva decât modalităţi mai particularizate ale perturbaţiilor *(kleśāvasthā)* sau „influenţe", „fluxuri" *(nişyanda)* pe care perturbaţiile le exercită la nivelul unor experienţe particulare. Dat fiind statutul asemănător al perturbaţiilor fundamentale *(mūlakleśa)*, al perturbaţiilor *(kleśa)* în genere şi al perturbaţiilor minore *(upakleśa)* se poate considera că teoriile alternative menţionate de Hiuan-Tsang nu aduc modificări semnificative din punct de vedere filosofic doctrinei consacrate.

III.1.6. Dovezi pentru existenţa minţii

Mintea *(manas)*, în sensul de conştiinţă responsabilă de apariţia experienţei egoului, nu apare în filosofia budhistă anterior şcolii Vijñānavāda; de aceea, la fel ca şi în cazul conştiinţei-depozit, şi ea tot o inovaţie a autorilor Vijñānavāda, s-a simţit nevoia de a se expune argumente pentru acceptarea existenţei acestui nou tip de conştiinţă.

Argumentele pentru existenţa minţii sunt în general şase la număr şi sunt expuse în modalităţi destul de asemănătoare în toate textele în care sunt menţionate. Hiuan-Tsang încearcă să aducă şi un argument de natură scripturală pentru existenţa minţii, iar acest argument constituie, în *Ch'eng-wei-shih-lun*, argumentul cu numărul unu. El ajunge la un număr de şapte argumente tocmai deoarece celelalte şase sunt adăugate după acest argument scriptural. De altfel, argumentul scriptural adus de Hiuan-Tsang nu este unul foarte bine întemeiat, el rezumându-se la a constata prezenţa termenului *„manas"* în textele canonice ale

[117] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:257-262.

Hīnayānei şi a-l interpreta, în mod eronat, ca având în acele pasaje acelaşi sens pe care îl are în Vijñānavāda.

Mintea ca instanţă responsabilă de producerea „ignoranţei solitare" *(avidyā āveṇikī)*, **a ignoranţei de fond ce afectează condiţia umană**

Primul şi ultimul din cele şase argumente sunt oarecum corelate. Ambele fac apel la caracterul de eroare *(viparyāsa)* al experienţei minţii, eroare ce constă în a atribui substanţialitate unei anumite componente determinate, limitate, a fenomenalului, componentă ce este ridicată în mod ilicit la rangul de sine substanţial. Primul argument remarcă absenţa cunoaşterii realităţii la nivelul experienţei umane, faptul că această experienţă este învăluită în ignoranţă *(avidyā, ajñāna)*. Cel de-al şaselea argument remarcă prezenţa erorii sinelui determinat, a simţului egoului, la nivelul tuturor experienţelor umane. Pe baza acestor constatări, ambele argumente simt nevoia de a introduce mintea *(manas)* ca instanţă ce dă socoteală de ocultarea realităţii, respectiv de substituirea sa cu o identitate fenomenală limitată. Primul argument porneşte astfel de la constatarea activităţii negative a minţii şi anume de la aceea de ocultare a realităţii, de producere a ne-cunoaşterii, a ignoranţei *(ajñāna, avidyā)* cu privire la realitate, pe când cel de-al şaselea are ca punct de plecare aspectele pozitive ale activităţii minţii şi anume producerea iluziei, a erorii *(viparyāsa)* sinelui fenomenal determinat.

Primul argument porneşte de la constatarea aşa-numitei „ignoranţe solitare" *(avidyā āveṇikī)*, adică a ignoranţei ce constă doar în ocultarea realităţii. Acest tip de ignoranţă este desemnată drept „solitară", „ne-asociată" *(āveṇikī)* deoarece reprezintă, în mod simplu, o stare de necunoaştere a realităţii, fără a exista asocierea cu vreo formă determinată, cu vreo formă particulară de eroare *(viparyāsa)*. În cea mai mare parte a situaţiilor din experienţa umană obişnuită acest tip de ignoranţă este însoţit de perceperea a diferite tipuri de eroare, însă poate fi constatată şi o identitate proprie a sa, a cărei marcă specifică este starea perpetuă de ignoranţă ce caracterizează o fiinţă umană, chiar şi în momentele în care ea nu experimentează niciun conţinut determinat.

„*Pratītyasamutpādasūtra* susţine: «Ignoranţa *(avidyā)* solitară *(āveṇikī)* este subtilă, întotdeauna manifestă şi este cea care oculteazā realitatea, cea care împiedică cunoaşterea realităţii.»

Acest tip de ignoranţă ar lipsi dacă cea de-a şaptea conştiinţă, mintea *(manas)*, ar lipsi."[118]

„Oamenii obişnuiţi *(pṛthagjana)* ...sunt întotdeauna influenţaţi de ignoranţa denumită «solitară» *(āveṇikī)*, care dă naştere confuziei *(moha)* referitoare la condiţia lipsită de sine *(nairātmya)*, care obstrucţionează realitatea ultimă *(bhūtatathatā)*, care ocultează ochiul cunoaşterii ultime *(āryaprajñācakṣus)*."[119]

„[Fiinţele] ar experimenta realitatea *(bhūtārtha)* dacă nu ar fi existat ignoranţa solitară, care este întotdeauna prezentă şi care obstrucţionează mereu conştiinţa."[120]

„Dacă existenţa minţii *(manas)* perturbate este negată, ignoranţa solitară nu ar mai putea exista. Caracteristica ignoranţei solitare este aceea că reprezintă acea stare de confuzie *(moha)* care ocultează *(āvṛṇoti)* apariţia cunoaşterii realităţii *(tattvajñāna)*."[121]

Ignoranţa solitară nu poate fi produsă la nivelul conştiinţei mentale sau la cel al conştiinţelor operaţionale deoarece ea se menţine chiar şi atunci când acestea nu sunt în activitate. În cazul experienţei umane, absenţa conceptualizării sau a percepţiei, adică absenţa activităţii conştiinţelor operaţionale, nu echivalează cu atingerea cunoaşterii absolute, iar aceasta indică existenţa unei forme distincte de ignoranţă, care există independent de ideaţiile eronate ale conştiinţelor senzoriale şi de cele ale conştiinţei mentale.

Totodată, o eventuală stabilire a ignoranţei solitare la nivelul conştiinţei mentale ar compromite posibilitatea eliberării deoarece în acest caz conştiinţa mentală ar fi prin natura sa ignorantă şi astfel nu ar mai avea capacitatea de a produce contracaranţii *(pratipakṣa)* ignoranţei. Dacă ignoranţa solitară ar fi stabilită în conştiinţa mentală, caracterul ignorant i-ar fi intrinsec acesteia, ar ţine de însăşi natura sa, şi astfel ea nu ar mai fi avut libertatea de a da naştere contracaranţilor ignoranţei. Este adevărat că în multe cazuri conştiinţa mentală este afectată de ignoranţă, dar aceasta constituie doar o influenţă extrinsecă, produsă de mintea ce are un rol de determinat al conştiinţei mentale. Vijñānavāda susţine că cea care iniţiază şi menţine desfăşurarea demersului de eliberare este conştiinţa mentală; procesul de eliberare constă în producerea, de către conştiinţa mentală, a contracaranţilor *(pratipakṣa)* ignoranţei produse de minte *(manas)*. Tocmai de aceea, pentru a se menţine posibilitatea eliberării, este esenţial ca această conştiinţă mentală să nu fie de o natură ignorantă, să nu

[118] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:276.
[119] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:277.
[120] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.7, Lamotte 1973:22.
[121] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.7, Lamotte 1973:17.

fie intrinsec ignorantă; într-o astfel de situaţie nu ar mai exista nicio instanţă care să poată desfăşura procesul de eliberare.

„În cazul în care se consideră că această perturbaţie, [adică ignoranţa solitară], este stabilită în conştiinţa mentală neperturbată *(akliṣṭamanovijñāna)*, ar trebui să se accepte că această [conştiinţă mentală] este, prin însăşi natura sa, absolut *(atyanta)* perturbată."[122]

„Ignoranţa nu poate fi stabilită în conştiinţa mentală neperturbată *(akliṣṭamanovijñāna)* deoarece, datorită acestei ignoranţe, conştiinţa mentală ar fi fost perturbată prin însăşi natura sa...Conştiinţa [ce are drept conţinut] caritatea şi altele *(dānādicitta)* nu ar mai fi fost benefică deoarece ar fi fost asociată *(saṃprayukta)* cu caracteristicile perturbatoare ale ignoranţei."[123]

Mintea *(manas)* ca instanţă responsabilă de eroarea sinelui individual

Cel de-al şaselea argument pentru existenţa minţii porneşte de la constatarea cum că experienţa umană, sub toate aspectele sale, presupune perceperea unui ego *(ātmagrāha)*. În cazul oricărei experienţe există un ego determinat ce apare ca subiect al acelei experienţe.[124]

„I.7. [Mintea trebuie să existe] deoarece se constată că [în cazul oricărei] conştiinţe *(citta)*, fie ea benefică *(kuśala)*, non-benefică *(akuśala)* sau non-determinată *(avyākṛta)*, perceperea egoului *(ātmagrāha)* este întotdeauna *(sarvakāla)* prezentă *(samudācāra)*."[125]

„În absenţa minţii *(manas)*, percepţia, în orice circumstanţă, a egoului nu s-ar mai explica...Caritatea şi toate celelalte stări benefice *(kuśalāvasthā)* ale conştiinţei sunt întotdeauna însoţite de percepţia unui ego deoarece se afirmă: «eu sunt subiectul acestui act de caritate» etc."[126]

Chiar şi în cazul stărilor benefice ale conştiinţelor operaţionale, stări în care percepţia conştientă, discriminată conceptual *(vikalpita)*, a unui sine individual este absentă, ataşamentul faţă de sine, tendinţa către proliferarea sinelui *(sāsrava)* este prezentă, iar aceasta constituie o indicaţie a existenţei unui tip de percepţie a egoului, a existenţei unui anumit tip de ataşament faţă de ego, mai fundamental decât cel produs la nivelul conştiinţelor operaţionale.

„Dacă nu se acceptă existenţa perpetuă a acelei percepţii a egoului *(ātmagrāha)* care este proprie minţii *(manas)*, [stările] benefice *(kuśala)* sau cele non-obstrucţionate

---

[122] Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, ad. II.4.3 Lamotte 1934-35:191-2.

[123] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.7, Lamotte 1973:17.

[124] Caracterul perturbat al oricărei experienţe umane ca argument pentru existenţa minţii studiat în Waldron 2003:149.

[125] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.7, Lamotte 1973:21.

[126] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.7, Lamotte 1973:21.

şi non-determinate *(anivṛtāvyākṛta)* ale conştiinţei ar trebui să fie considerate drept lipsite de tendinţa către proliferarea [egoului] *(anāsrava)*."[127]

„Factorii benefici şi ceilalţi pot avea tendinţe către proliferare *(sāsrava)* datorită minţii *(manas)*, care produce în permanenţă percepţia sinelui *(ātmagrāha)*. Dacă mintea ar lipsi, factorii benefici nu ar mai fi putut avea tendinţe către proliferare."[128]

Hiuan-Tsang reformulează argumentul[129] şi într-un alt mod şi anume susţine că diviziunea fiecărei experienţe într-o componentă a reprezentării *(darśanabhāga)* şi una a obiectului *(nimittabhāga)* – diviziune susţinută de Dharmapāla şi de alţi autori mai târzii ai Vijñānavādei – nu ar fi posibilă în absenţa unei anumite percepţii a sinelui, inerentă în orice experienţă şi care să poată constitui fundamentul acestei diviziuni. Componenta reprezentării *(darśanabhāga)* ar fi aceea pe care sinele individual o experimentează în mod direct pe când componenta obiectului reprezintă acel element al experienţei considerat a fi exterior sinelui, altceva decât el.

Mintea ca instanţă ce determină activitatea conştiinţei mentale *(manovijñāna)*

Cel de-al doilea argument în favoarea existenţei minţii face apel la relaţia de determinaţie care există între minte şi conştiinţa mentală *(manovijñāna)*. Mai exact, constatându-se necesitatea existenţei unui obiect *(ālambana)* al conştiinţei mentale, a unui suport simultan *(sahabhū āśraya)* specific acesteia, se arată că doar mintea poate constitui acest suport.[130] Argumentul arată, pe baza analogiei cu cele cinci conştiinţe senzoriale, că şi în cazul conştiinţei mentale trebuie să existe o condiţie regentă *(adhipati pratyaya)* care să dea seama de producerea acesteia, care să conţină şi să actualizeze germenii ei. Faptul că această condiţie trebuie să fie una particulară, individuală, şi nu una universală (conştiinţa mentală fiind circumscrisă fiecărui individ în parte), exclude posibilitatea ca însăşi conştiinţa-depozit să reprezinte această condiţie. Astfel, argumentul indică către existenţa unei conştiinţe de tipul minţii *(manas)* ca singura soluţie de a ieşi din dilemă.

---

[127] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:285-6.

[128] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:287.

[129] *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:285.

[130] Pentru relaţia dintre minte şi conştiinţa mentală, vezi capitolul „III.2.5. Determinaţia conştiinţei mentale *(manovijñāna)* de către minte *(manas)*"!

„I.7... Nu ar mai exista similaritate [între conştiinţa mentală] şi cele cinci [conştiinţe senzoriale] *(pañcasādharmya)*, iar aceasta ar fi o greşeală. Cele cinci conştiinţe senzoriale *(pañca vijñāna)* au ca suport simultan *(sahabhū āśraya)* ochiul *(cakṣus)* şi celelalte...”[131]

„Aceste [cinci] conştiinţe au, fiecare din ele, ochiul şi pe celelalte ca suport simultan specific. Aceste organe constituie condiţia lor regentă *(adhipatipratyaya)* ...Tot astfel trebuie să se întâmple şi cu conştiinţa mentală; ea trebuie să aibă un suport propriu specific. Este adevărat că, conştiinţa-depozit reprezintă un suport simultan al conştiinţei mentale, însă nu se poate spune că aceasta reprezintă şi suportul său specific.”[132]

Existenţa minţii *(manas)* justificată pe baza utilizării termenilor „*man*” şi „*manas*” în limbajul curent

Cel de-al treilea argument, urmând ordinea expunerii din *Mahāyānasaṃgraha*, susţine că, deoarece rădăcina *„man”* şi derivatele sale verbale (*„manyate”, „manyati”, „manyata”* etc.) sunt în uz, aceasta implică existenţa unei experienţe caracteristice căreia să i se aplice ele şi, implicit, argumentul justifică şi existenţa unui tip specific de conştiinţă ca subiect al acelei experienţe. Acest argument de tip etimologic *(nirukti)* afirmă, pur şi simplu, că mintea *(manas)* este acea instanţă responsabilă de experienţele denotate prin compuşii şi derivatele lui *„man”*; existenţa minţii ar fi implicată, în mod banal, de existenţa respectivelor experienţe. Experienţa minţii *(manas)* nu ar fi nimic mai mult decât un nume generic al experienţelor denotate prin compuşii lui *„man”,* aşa cum şi termenul *„manas”* este doar un derivat etimologic al rădăcinii *„man”*.

„I.7. ... Dacă mintea nu ar exista, etimologia *(nirukti)* cuvântului *«manas»* nu s-ar mai putea explica, iar aceasta ar fi o greşeală.”[133]

„Se afirmă: «Mintea este aceea care efectuează mentaţia» *(manyata iti manas)*; la ce s-ar mai aplica această etimologie [dacă mintea nu ar exista]?»”[134]

„În continuare, mentalizarea *(manyate)* este efectuată de către minte *(manas)*.”[135]

Mintea şi stările de *asaṃjñisamāpatti* şi de *nirodhasamāpatti*

---

131 Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.7, Lamotte 1973:18.
132 Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.7, Lamotte 1973:18-9.
133 Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.7, Lamotte 1973:19.
134 Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, ad. I.7, Lamotte 1973:19.
135 *„manasā manyate punaḥ”*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers. 116, Nanjio 1956:48.

Cel de-al patrulea şi cel de-al cincilea argument fac apel la anumite concepte de origine Abhidharma adoptate însă şi de Mahāyāna.

Al patrulea argument arată că singura diferenţiere *(viśeṣa)* posibilă între anumite două etape ale practicii mistice, şi anume între „atingerea stării lipsite de conceptualizare” *(asaṃjñisamāpatti)* şi „atingerea stării de încetare” *(nirodhasamāpatti)* ţine doar de prezenţa, respectiv de absenţa, minţii în cele două stări.[136] În ambele stări activitatea conştientă este absentă, conştiinţele operaţionale fiind suprimate. Doar prezenţa minţii *(manas)* în starea de Asaṃjñisamāpatti şi absenţa ei în şi mai elevata Nirodhasamāpatti ar putea da seama de existenţa unei distincţii între acestea.

„I.7. Nu ar mai exista nicio diferenţiere *(viśeṣa)* între «atingerea stării lipsite de conceptualizare» *(asaṃjñisamāpatti)* şi «atingerea stării de încetare» *(nirodhasamāpatti)*, iar aceasta ar fi o greşeală. De fapt, pe când starea lipsită de conceptualizare este caracterizată de existenţa unei minţi perturbate, starea de încetare nu este.”[137]

Mintea ca unică instanţă ce poate da seama de condiţia de „fiinţă inconştientă” *(asaṃjñisattva)*

Cel de-al cincilea argument face apel la o anumită condiţie individuală a cărei existenţă este susţinută de cosmologia budhistă. Este vorba despre o anumită clasă de fiinţe destul de elevate care experimentează pe parcursul vieţii lor un tip de existenţă lipsit de orice formă a conştientizării (*asaṃjñisattva* sau *asaṃjñin*). În ciuda nivelului elevat al acestor fiinţe care nu mai sunt afectate de experienţa conceptuală, ele nu sunt nici pe deplin eliberate. Condiţia de zeu inconştient (*asaṃjñisattva*, *asaṃjñin*) reprezintă o treaptă superioară a transmigraţiei *(saṃsāra)*, dar constituie totuşi transmigraţie, înlănţuire (chiar dacă într-o formă foarte subtilă). Deoarece conştiinţele operaţionale şi experienţa lor conştientă sunt în totalitate suprimate în cazul acestor fiinţe, doar mintea *(manas)*, ataşamentul înnăscut faţă de ego, ar mai putea da socoteală de condiţia lor înlănţuită.

„I.7. În cazul zeilor inconştienţi *(āsaṃjñika)* nu ar mai fi existat nici percepţia sinelui *(ātmagrāha)*, nici mândria de a fi eu *(asmimāna)*. Pe parcursul întregii lor vieţi,

---

[136] Pentru un studiu asupra condiţiilor de „Āsaṃjñika”, de „Āsaṃjñīsamāpatti” şi de „Nirodhasamāpatti”, vezi Potter 1999:71!

[137] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.7, Lamotte 1973:19-20.

datorită absenţei [experienţei] conştiente, ei nu ar mai fi fost perturbaţi *(kliṣṭa)* [în cazul absenţei minţii]."[138]

„Dacă în cazul zeilor inconştienţi *(āsaṃjñika)* nu ar exista percepţia egoului, ei ar fi liberi de înlănţuire."[139]

[138] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.7, Lamotte 1973:21.

[139] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:147.

III.2. Conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)* şi experienţa conştientă a individului

III.2.1. Conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)* şi experienţa conştientă a individului

Constituirea individului la nivelul conştiinţei-depozit şi al minţii ca proces inaccesibil conştiinţei individuale

Experienţa apropriatoare a minţii aplicată experienţei universale a conştiinţei-depozit este cea prin care se constituie individul, fiinţa individuală. Prin faptul că sunt anterioare individului, că reprezintă condiţiile de constituire ale acestuia, aceste două tipuri de experienţă nu sunt conştientizate de individ, nu ţin de domeniul său de activitate conştientă, asupra căruia el are o anumită libertate. Tocmai de aceea ele pot reprezenta limitaţie, înlănţuire. Pentru ca ceva să poată înlănţui, să poată limita, este esenţial ca acel element să scape controlului aceluia pe care îl limitează sau îl înlănţuie. Altfel ar fi vorba doar despre o manifestare contigentă, relativă la subiect şi care, prin aceasta, nu ar avea capacitatea de a-i afecta în vreun fel natura subiectului.

Aşadar, mintea şi conştiinţa-depozit creează registrul individual, conştiinţa individuală constituindu-se prin următorii doi paşi: apariţia ideaţiilor conştiinţei, la modul lor universal, etapă ce ţine de conştiinţa-depozit, şi activitatea de limitaţie ce ţine de minte. Budhismul şi chiar şi alte sisteme filosofice ce ajung într-o formă sau alta la acest subiect nu reuşesc să ofere detalii referitoare la modul în care este posibilă înlănţuirea, inducerea în eroare a conştiinţei în urma unui proces ce are loc nu altundeva decât la nivelul său. Conştiinţa universală suferă acest proces de auto-limitaţie prin care propriile sale ideaţii o induc în eroare şi o înlănţuie; este destul de dificil pentru un intelect uman să înţeleagă cum este un astfel de proces posibil, însă faptul că el are loc este clar afirmat în textele budhiste. Însăşi ideea de „conştiinţă umană", aşa cum este ea înfăţişată în Vijñānavāda, conţine ceva greu inteligibil pentru intelectul uman şi anume faptul că o conştiinţă umană nu este nimic altceva decât conştiinţa universală şi unică, însă într-o ipostază în care ea nu este pe deplin conştientă de propriile sale ideaţii, ba chiar, unele dintre acestea ajungând să o limiteze, să o focalizeze asupra aşa-numitor „conţinuturi individuale".

Registrul conştiinţelor operaţionale ca registru al conştienţei individuale

Registrul individual, conştientizat, al experienţei este explicitat în Vijñānavāda pe baza celor şase conştiinţe operaţionale *(pravṛtti vijñāna)*.[1]

„V.4. Fiind stabilite, fiind fundamentate *(saṃniśritya pratiṣṭhāya)* în conştiinţa ce apropriază *(ādānavijñāna)*, iau naştere un grup de şase conştiinţe *(vijñāna)*: conştiinţa-vizuală *(cakṣurvijñāna)*, cea auditivă *(śrotra)*, cea olfactivă *(ghrāṇa)*, cea gustativă *(jihvā)*, cea tactuală *(kāya)* şi conştiinţa mentală *(manovijñāna)*."[2]

Termenul de *„pra-vṛtti"* derivă de la rădăcina *„pra-vṛt",* rădăcină cu o paletă semantică destul de variată. Toate sensurile converg însă spre ideea de „a desfăşura o activitate", „a o face *(vṛt)* să înainteze *(pra)".*[3] În cazul de faţă, esenţială este conotaţia de „activitate conştientă", desfăşurată sub controlul, sub determinaţia individului.[4] Astfel că *„pravṛtti"* nu este sinonim cu *„pariṇāma"* („transformare") deoarece „transformările conştiinţei" *(vijñānapariṇāma)* se referă la orice tip de dinamică a oricărei ipostaze a conştiinţei, fără nicio restricţie referitoare la conştientizarea acesteia la nivelul unei ipostaze individuale a conştiinţei, pe când *„pravṛttivijñāna"* se referă strict la acea dinamică conştientizată la nivelul unei conştiinţe individuale.[5]

Conştiinţele operaţionale au, la nivelul unei fiinţe individuale, o existenţă contingentă, în sensul că oricare dintre ele poate fi, la un anumit moment, fie prezentă fie absentă, în funcţie de condiţiile *(pratyaya)* specifice ale acelui moment.[6] Deşi conştiinţa mentală însoţeşte, în mod necesar, activitatea celor cinci conştiinţe senzoriale, ea nu este întotdeauna prezentă, în anumite condiţii chiar şi ea putând lipsi. Tocmai în aceasta constă relativa „libertate" pe care

---

[1] Pentru un studiu asupra conştiinţelor operaţionale *(pravṛttivijñāna)*, vezi Ganguly 1992:45-46!

[2] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, V.4, Lamotte 1935:185.

[3] Vezi Willimas-Monier 1997:693-694!

[4] Willimas-Monier, 1997:693, *„pra-vṛt"* = „to proceed", „to commence", „to begin to", „to set about", „to engage in", „to be intent upon", „to be occupied with", „to behave", „to conduct one's self towards", „to deal with".

Pag. 694, *„pravṛtti"* – „activity", „exertion", „eficacy", „active life", „giving one's self to", „application", „use", „employment", „conduct", „behaviour", „practice".

[5] Pentru legătura dintre conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)* şi experienţa conştientă, vezi Chatterjee 1999:106!

[6] Pentru o analiză a activităţii celor şase conştiinţe operaţionale şi a condiţiilor de care depinde activitatea lor, vezi Liu 1985:363!

orice individ o deţine în privinţa conţinutului experienţei sale conştiente. Aceasta, depinzând de anumite condiţii ce ţin de individ, poate fi, cel puţin într-o anumită măsură, controlată de individul în cauză. Orice percepţie, orice discriminare conceptuală, poate fi făcută să înceteze prin modificarea unor condiţii ce ţin de individ. Nu la fel stau lucrurile şi în cazul experienţei minţii *(manas)* sau al experienţei conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*. Chiar dacă şi experienţa acestora este una contingentă, condiţiile producerii ei nu ţin de individ şi astfel ele scapă controlului conştient al acestuia. Nici măcar experienţa minţii, care este aceea de constituire a individualităţii, nu depinde de individul astfel constituit, ci este anterioară lui.

„15. Cele cinci [conştiinţe] iau naştere în conştiinţa-fundament *(mūlavijñāna)* în conformitate cu condiţiile *(pratyaya)*. Conştiinţele *(vijñāna)* [iau naştere] împreună sau nu, asemeni valurilor în apă.

16. Conştiinţa-mentală *(manovijñāna)* există întotdeauna, exceptând [stările de] lipsă a cunoaşterii *(asaṃjñika)*, de somnolenţă *(middha)*, de leşin, cele lipsite de conştiinţă *(acittaka)* sau în cele două realizări *(samāpatti)*."[7]

„V.5. Acestea sunt [asemenea] şuvoaielor de apă ale unui mare râu. Dacă se produc condiţiile *(pratyaya)* pentru naşterea *(utpatti)* unui val, doar un val se manifestă. Dacă se produc condiţiile pentru naşterea a două sau a mai multor valuri, mai multe valuri se manifestă. Însă despre cursul râului ale căruia sunt şuvoaiele de apă trebuie să se ştie că nu este nici întrerupt *(samucchitti)*, nici epuizat *(parikṣaya)*."[8]

Cele şase conştiinţe operaţionale

Cele şase conştiinţe operaţionale sunt, conform Vijñānavādei, conştiinţa-vizuală *(cakṣurvijñāna)*, conştiinţa auditivă *(śrotravijñāna)*, conştiinţa olfactivă *(ghrāṇavijñāna)*, conştiinţa gustativă *(jihvāvijñāna)*, conştiinţa tactuală *(kāya-vijñāna)* şi conştiinţa mentală *(manovijñāna)*. Primele cinci sunt într-o relaţie de

---

[7] *„15. pañcānāṃ mūlavijñāne yathāpratyayamudbhavaḥ/*
vijñānānāṃ saha na vā taraṅgāṇāṃ yathā jale//
16. manovijñānasaṃbhūtiḥ sarvadāsaṃjñikādṛte/
samāpattidvayānmiddhānmūrcchanādapyacittakāt//"
Vasubandhu – *Triṃśikā*, 15-16, Anacker 1998:443.

[8] *„mahata udakaughasya vahataḥ sa ced ekasya taraṅgasyotpattipratyayaḥ pratyupasthito bhavaty ekam eva taraṅgaṃ pravartate/ sa ced dvayoḥ saṃbahulānāḥ taraṅgānām utpattipratyayaḥ pratyupasthito bhavati/ saṃbahulāni taraṅgāni pravartante/ na ca tasyodakaughasya srotasā vahataḥ samucchittir bhavati na parikṣayaḥ prajñāyate/"*
Saṃdhinirmocana-sūtra, V.5, Lamotte 1935:186.

adiacenţă, de complementaritate, ideaţiile fiecăreia dintre ele constituind ideaţiile specifice ale fiecăruia dintre cele cinci simţuri. Conştiinţa mentală se află însă într-un alt tip de relaţie cu celelalte cinci conştiinţe operaţionale; ea preia materialul senzorial brut al primelor cinci conştiinţe operaţionale şi îi atribuie acestuia determinaţii conceptuale, îl subsumează sistemului categorial.

Conştiinţa-vizuală *(cakṣurvijñāna)*, conştiinţa auditivă *(śrotravijñāna)*, conştiinţa olfactivă *(ghrāṇavijñāna)*, conştiinţa gustativă *(jihvāvijñāna)* şi conştiinţa tactuală *(kāyavijñāna)*, pe de o parte, şi conştiinţa mentală *(manovijñāna)*, pe de altă parte, formează astfel cele două diviziuni principale ale conştiinţelor operaţionale. Nu există însă, în terminologia şcolii, nicio denumire generică pentru cele cinci conştiinţe senzoriale. Uneori referinţa, în mod generic, la ele este realizată prin sintagma „cele cinci conştiinţe" *(pañcavijñāna)* sau, în contexte mai explicite, simplu prin „cele cinci" *(pañca)*. Dacă conştiinţa-depozit este uneori denumită „cea de-a opta conştiinţă", mintea este denumită „cea de-a şaptea conştiinţă", iar cele cinci conştiinţe senzoriale „cele cinci conştiinţe", pentru desemnarea conştiinţei mentale poate fi întâlnit termenul „cea de-a şasea conştiinţă".

Explicitarea experienţei umane în termenii celor şase conştiinţe operaţionale constituie, într-o anumită măsură, o simplificare excesivă a descrierii experienţei umane. Sistemul celor şase conştiinţe operaţionale dă seama de activităţile de natură cognitivă ale unei fiinţe umane, nu însă şi de cele de natură volitivă, activă. Aceste aspecte ale experienţei umane nu îşi găsesc vreo explicitare sistematică în literatura Vijñānavāda.

III.2.2. Cele cinci conştiinţe senzoriale

Interpretarea idealistă a simţurilor ca facultăţi senzoriale *(indriya)***, ca cele cinci conştiinţe senzoriale**

Cele cinci conştiinţe senzoriale, denumite în general în textele Vijñānavāda „cele cinci conştiinţe" *(pañcavijñāna)*, constituie echivalări destul de exacte ale facultăţilor senzoriale, ale simţurilor unei fiinţe, şi astfel denumirea de „conştiinţe senzoriale", deşi nu poate fi întâlnită în terminologia sanskrită a Vijñānavādei, redă destul de bine statutul lor.

„II.117. Cele cinci [conştiinţe senzoriale] le fac să se manifeste pe cele percepute *(dṛśya)*[9].”[10]

„Cea de-a treia transformare a conştiinţei *(vijñānapariṇāma)* este de natura comprehensiunii domeniilor senzoriale *(viṣayopalabdhyātmaka)*. Prin aceasta afirmaţie este indicată natura proprie *(svabhāva)* şi aspectul *(ākāra)* celor şase conştiinţe *(vijñāna)*.”[11]

Conştiinţele senzoriale pot fi asimilate facultăţilor senzoriale *(indriya)*, ba chiar, ţinându-se cont de cadrul metafizic idealist al Vijñānavādei, pot fi considerate totuna cu organele senzoriale.

„Numele [conştiinţelor operaţionale] este stabilit în conformitate cu organul [senzorial] deoarece organul [senzorial] are cinci funcţii [în raport cu o conştiinţă operaţională]: conştiinţa *(vijñāna)* are organul ca suport *(āśraya)*, conştiinţa este condiţionată *(vidhā)* de starea organului, germenii *(bīja)* conştiinţei depind de organ, [producerea] conştiinţei este simultană cu [activitatea] organului, conştiinţa este în conformitate cu organul.”[12]

Conform Vijñānavādei, producerea experienţei senzoriale reprezintă un proces care are loc în mod exclusiv la nivelul conştiinţei; altfel idealismul ar fi fost compromis. Ceea ce perspectivei comune, afectate de credinţa eronată în existenţa unor obiecte exterioare conştiinţei, îi apare drept organ senzorial, drept o entitate exterioară conştiinţei şi care mijloceşte producerea ideaţiilor senzoriale la nivelul conştiinţei, nu reprezintă, conform Vijñānavādei, altceva decât o anumită funcţie a conştiinţei. Ochiul nu constituie atât un instrument exterior conştiinţei, prin intermediul căruia conştiinţa ar dobândi experienţe vizuale, determinată fiind dinspre exterior, ci, mai degrabă, constituie acea funcţie, acea capacitate a conştiinţei de a experimenta senzaţii vizuale. Simţurile *(indriya)* sunt astfel mai degrabă facultăţi senzoriale decât organe senzoriale. Vijñānavāda chiar încearcă să explice acest statut al simţurilor pe baza etimologiei cuvântului sanskrit pentru simţuri şi anume *„indriya”,* care este derivat din termenul *„indra”.* Cuvântul *„indra”,* în ciuda incertitudinilor legate de etimologia sa exactă, poartă totuşi cu sine un sens de „putere”, „capacitate”.[13]

[9] *„Dṛśya”* – literal, „văzute”, „vizibile”.
[10] *„II.117. .... pañcanām khyāyate dṛśyam/”*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 117, Nanjio 1956:48.
[11] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:291-2.
[12] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:289.
[13] Vezi Monier-Williams 1997:166-167!

„După cum indică şi numele lor, *«indriya»*, [simţurile] sunt doar nişte «capacităţi» *(śakti),* şi nu obiecte exterioare, derivate din cele patru elemente grosiere *(bhautikarūpa)*. O formă *(rūpa)* mată *(sapratigha)*, exterioară conştiinţei, este de neacceptat din punct de vedere raţional. Aşa că cele cinci organe, ca şi cele cinci obiecte ale lor, într-un cuvânt, cele zece domenii *(āyatana)*, nu sunt altceva decât transformări ale conştiinţei.

Totuşi, deşi toate acestea ţin de conştiinţă, deşi sunt doar transformări ale conştiinţei, funcţiile lor sunt variate. Astfel că aceea care produce conştiinţa vizuală, aceea care reprezintă condiţia naşterii conştiinţei vizuale, este denumită «organul ochi» *(cakṣur-indriya)* [ş.a.m.d.]”[14]

„Numele de «simţuri» *(indriya)* este atribuit acelor potenţialităţi ale formelor *(rūpasāmarthya)* care se găsesc la nivelul conştiinţei.”[15]

„7… Simţurile *(indriya)* sunt de natura unor capacităţi *(śaktirūpa)*, deoarece reprezintă cauze auxiliare *(sahakārin)* ce determină [producerea senzaţiilor].”[16]

„Astfel că, la fel cum forma ţine de interiorul [conştiinţei], tot astfel şi ochiul are o natură proprie ce ţine de interiorul [conştiinţei].”[17]

Facultăţile senzoriale pot fi cel mai bine explicitate în termenii germenilor *(bīja)*, ai întipăririlor *(vāsanā)*, ai reziduurilor karmice. Vijñānavāda consideră că întreaga experienţă a unei fiinţe este rezultatul aproprierii unei anumite baze individuale şi a germenilor aferenţi acesteia, apropriaţie ce se realizează sub determinaţia întipăririlor karmice *(karmavāsanā)*. Experienţa senzorială nu constituie altceva decât o ipostază particulară a experienţei individuale apropriate.[18] Datorită existenţei unor întipăriri karmice specifice, în momentul reîncarnării *(pratisaṃdhi)*, conştiinţa îşi apropriază, printre altele, germenii *(bīja)* care ulterior vor da naştere experienţei senzoriale. Conceptul de „facultate senzorială”, „simţ” *(indriya)* nu este altceva decât un nume generic pentru un anumit tip de experienţă individuală care se produce, ca şi în cazul celorlalte

[14] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:42.

[15] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:231-232. În acest pasaj Hiuan-Tsang se referă la opinia lui Dignāga, opinie care însă este în consonanţă cu întregul sistem al Vijñānavādei clasice.

[16] *„sahakārivaśādyaddhi śaktirūpaṃ [tat] indriyam//”*

Dignāga – *Ālambanaparīkṣā*, 7, în Śāstri, 1942:52. Textul sanskrit constituie nu originalul ci reconstrucţia lui Śāstri.

[17] Vinītadeva – comentariu la *Ālambanaparīkṣā*, 7 în Śāstri, 1942:52, nota 46. Traducerea lui Śāstri a fost făcută după traducerea în franceză a lui Yamaguchi.

[18] Pentru interpretarea acultăţilor senzoriale şi a activităţii lor ca transformare karmică, vezi Tillemans 1990:258-259 (nota 281) şi 283-284!

părţi ale experienţei individuale, datorită anumitor germeni specifici pe care conştiinţa şi i-a apropriat.[19]

Că simţurile nu constituie obiecte, părţi ale corpului uman, reiese şi din faptul că ele nu sunt cunoscute în mod direct, prin percepţie (percepţie realizată, bineînţeles, de celelate simţuri), aşa cum ar fi trebuit să se întâmple dacă teoria realistă a percepţiei ar fi fost adevărată. Chiar dacă un anumit simţ constituie un intermediar pentru producerea anumitor percepţii, un eventual statut de obiect l-ar fi făcut pe acesta perceptibil, cel puţin pentru alte simţuri. Conform Vijñānavādei, modul în care o fiinţă ia cunoştinţă de propriile sale capacităţi senzoriale este prin inferenţă, mai exact, prin abstractizarea experienţelor senzoriale de un anumit tip. Experimentarea repetată, constantă, a unui anumit tip de senzaţii stă mărturie pentru existenţa, la nivelul conştiinţei, a unei anumite predispoziţii, a unei anumite facultăţi senzoriale. Oricare dintre facultăţile senzoriale este cunoscută prin mijlocirea efectelor sale particulare, adică a senzaţiilor de un anumit tip. Ca mărturie pentru acest fapt stă experienţa comună, care relevă un caracter posterior, mai puţin fundamental din punct de vedere fenomenologic, al conceptului de „vedere”, de „simţ al văzului”, în raport cu conceptele ce se referă la culori particulare, la forme particulare ş.a.m.d.[20]

„Facultăţile senzoriale *(indriya)*, care reprezintă baza conştiinţelor [operaţionale], nu sunt cunoscute prin percepţie *(pratyakṣapramāṇa)*. Existenţa lor este dedusă din activităţile lor; ele sunt acelea ce dau naştere anumitor ideaţii.”[21]

„Simţurile *(indriya)* sunt inferate *(anu-man)* din propriile lor activităţi *(svakārya)*, ca fiind de natura unor capacităţi *(śaktirūpa)*; [ele] nu sunt elemente materiale *(bhautika)*.”[22]

---

[19] Pentru critica teoriilor realiste ale percepţiei, vezi Dharmapāla – *Catuḥśatakavṛtti*, ad. *Catuḥśataka*, V. 311-317, în Tillemans 1990:150-161, vol. I! Pe parcursul întregii discuţii polemice, Dharmapāla aduce un număr de argumente în favoarea ideii că simţurile nu constituie altceva decât potenţialităţi karmice ale conştiinţei.

[20] O analiză care scoate în evidenţă faptul că organul „ochi” este altceva decât simţul vizual propriu-zis şi care demonstrează caracterul inferat al cunoaşterii referitoare la existenţa organului „ochi” în *Abhidharmakośa*, I.9 şi în *Dhammasaṅgani*, 616, 628.

[21] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:42.

[22] *„indriyaṃ svakāryāt śaktirūpamevānumīyate na tu bhautikam/”*

Dignāga – *Ālambanaparīkṣāvṛtti*, ad. 7, în Śāstri, 1942:52. Textul sanskrit nu constituie originalul, ci reconstrucţia lui Śāstri.

Asocierea accidentală, contingentă, dintre anumite organe şi capacităţile senzoriale

Faptul că o fiinţă constată, tot ca urmare a unei inferenţe, existenţa unei asociaţii între un anumit simţ şi o anumită parte a experienţei sale corporale constituie, pur şi simplu, o constatare ulterioară celei prin care se ia cunoştinţă de simpla existenţă a facultăţilor senzoriale. Simpla constatare a existenţei facultăţii senzoriale, precum şi înţelegerea naturii sale, sunt deja realizate atunci când unui anumit simţ îi este asociată o anumită parte a corpului şi astfel această asociaţie nu constituie altceva decât o nouă determinaţie accidentală atribuită respectivului simţ. În termeni mai particulari, o fiinţă devine conştientă de faptul că posedă anumite capacităţi vizual anterior constatării existenţei ochilor săi şi, bineînţeles, anterior realizării asociaţiei dintre organul ochi şi simţul vederii. Oricât de strînsă ar fi asocierea dintre o facultate senzorială şi un anumit organ corporal, facultatea senzorială, simţul însuşi, este altceva decât organul corporal ce îi este asociat. Facultatea senzorială este de natură ideatică, reprezintă, pur şi simplu, capacitatea conştiinţei de a experimenta un anumit tip de ideaţii. Chiar dacă activitatea unei anumite facultăţi senzoriale este asociată cu activitatea unei anumite părţi a corpului, aceasta nu înseamnă că natura facultăţii senzoriale include în vreun fel natura respectivului organ. Asocierea dintre un anumit simţ şi un anumit organ corporal este realizată în mod empiric, a posteriori; nu ar fi nimic contradictoriu în posibilitatea existenţei unor reprezentări senzoriale în absenţa organului asociat respectivului simţ.

Existenţa unei distincţii de natură între facultatea senzorială propriu-zisă, între conştiinţa senzorială, pe de o parte, şi componenta corporală asociată ei, pe de altă parte, reiese cu evidenţă şi din opoziţia dintre caracterul personal, individual, non-comun *(asādhāraṇa)* al facultăţii senzoriale şi caracterul public, comun, împărtăşit *(sādhāraṇa)* al componentei corporale care este accesibilă nu doar experienţei individului în cauză, ci deopotrivă, experienţei celorlalte fiinţe.

Autorii târzii ai Vijñānavādei, autori de origine tibetană sau chineză, chiar trasează o distincţie între două componente ce alcătuiesc, în mod obişnuit, simţurile unei fiinţe. Astfel, ei disting între o componentă pur formală (capacitatea, facultatea, conştiinţa senzorială propriu-zisă) şi una corporală, constituită din acele părţi ale corpului în legătura cu care s-a constatat asocierea cu anumite facultăţi senzoriale. Aceste componente corporale sunt ochii, urechile, nasul,

limba şi corpul sau, mai exact, pielea corpului. Componenta corporală poate fi cunoscută prin percepţie, conştiinţa experimentând-o ca fiind exterioară naturii sale. În acord cu diviziunea dintre componenta reprezentării *(darśanabhāga)* şi componenta obiectului perceput *(nimittabhāga)*, diviziune operată în fazele mai târzii ale şcolii, componenta corporală a simţurilor ţine de obiectul perceput *(nimittabhāga)*, experimentat ca fiind exterior conştiinţei, pe când componenta pur formală ţine doar de conştiinţa individuală, de reprezentările acesteia (*darśanabhāga)*, fiindu-i intrinsecă acesteia.

„Toate cele cinci conştiinţe [senzoriale] sunt fundamentate în organe de o natură pur ideatică… Cei imaturi au dificultăţi în a distinge conştiinţele [senzoriale] de organele [biologice asociate lor]."[23]

Interpretarea idealistă a contactului senzorial

Statutul de facultate a conştiinţei, de capacitate *(sāmarthya)* a acesteia, pe care îl au simţurile are anumite implicaţii şi în ceea ce priveşte statutul contactului senzorial. Acesta nu mai poate fi considerat, într-o manieră realistă, drept o intercaţiune între conştiinţă şi ceva exterior ei, ci este reinterpretat ca un proces ce are loc în întregime la nivelul conştiinţei. Mai precis, contactul senzorial *(sparśa)* are loc atunci când sunt îndeplinite anumite condiţii interne ale conştiinţei, atunci când condiţia conştiinţei permite actualizarea potenţialităţii *(śakti, sāmarthya)* reprezentate de simţuri. Vijñānavāda preia descrierea de sorginte realistă a contactului senzorial, care îl înfăţişează pe acesta drept „conjuncţia a trei [elemente]" *(tṛkasaṃnipāta)*, adică drept conjuncţia *(saṃnipāta)* dintre conştiinţă *(vijñāna)*, simţ *(indriya)* şi obiect *(viṣaya)*, însă o reinterpretează în termeni idealişti. Toate cele trei elemente implicate în producerea contactului senzorial sunt reinterpretate drept transformări *(pariṇāma)* ale conştiinţei, drept stări ale sale, iar conjuncţia lor constituie doar actualizarea unor condiţii interne ale conştiinţei care, odată produse, vor da naştere unei alte transformări şi anume contactul senzorial.

„Acestea trei preexistă având o condiţie de germeni *(bīja)*. De asemenea, contactul senzorial *(sparśa)* preexistă într-o condiţie de germeni şi este condiţionat de [actualizarea] acestor trei [elemente] pentru a fi produs… Această activitate, atunci când

[23] Hiuan-Tsang – *Pa-shih kuei-chu sung*, Epstein 1997:38.

se produce, constituie o transformare [a conştiinţei]. Contactul senzorial constituie o astfel de transformare."[24]

III.2.3. Cele cinci conştiinţe senzoriale şi percepţia non-determinată

Experienţa celor cinci conştiinţe senzoriale ca percepţie non-determinată

După cum am arătat, cele cinci conştiinţe senzoriale constituie aproximări destul de precise pentru ceea ce, într-o terminologie mai frecvent întâlnită, este desemnat drept „simţuri", drept „facultăţi senzoriale". Totodată, experienţa produsă la nivelul acestor conştiinţe aproximează destul de bine cunoaşterea senzorială, datul senzorial.

Există însă o deosebire foarte importantă între ceea ce se înţelege prin „cunoaştere senzorială", „dat senzorial", „experienţă senzorială" în Vijñānavāda şi sensul acestor concepte în majoritatea sistemelor filosofice occidentale. Vijñānavāda insistă mult asupra absenţei conceptualizării, a discriminării categoriale la nivelul experienţei celor cinci conştiinţe senzoriale, ideaţiile *(vijñapti)* lor având înfăţişarea unui flux amorf, lipsit de determinaţie, lipsit de delimitaţie internă. Schematismul categorial, subsumarea categorială, constituie o etapă ulterioară a experienţei, de care este responsabilă conştiinţa mentală.[25] În terminologie kantiană, ideaţiile celor cinci conştiinţe senzoriale constituie apercepţie, adică materialul senzorial brut al cunoaşterii, căruia încă nu i s-a aplicat niciun formalism, nicio schemă categorială.

Singura specificare cu privire la tipul de experienţă caracteristic celor cinci conştiinţe senzoriale este aceea că fiecărei conştiinţe îi corespunde un tip

---

[24] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Ganguly 1992:82.

[25] Caracterul non-determinat conceptual al percepţiei este susţinut şi în alte şcoli de filosofie indiană. De exemplu, Nyāya-Vaiśeṣika include în definiţia percepţiei *(pratyakṣa)* termenul *„avyapadeśa"* („ce nu poate fi exprimat"). Vezi Gautama – *Nyāyasūtra*, I.2. 4 şi Shastri 1990:218-220!

Şi logicienii vedāntini au remarcat faptul că, într-o primă fază, percepţia are o formă brută, ne-conceptualizată, abia într-o etapă ulterioară materialul perceptual fiind subsumat categoriilor. În acest sens, în Vedānta, se disting două etape ale percepţiei: „percepţia lipsită de conceptualizare" *(nirvikalpakapratyakṣa)* şi „percepţia însoţită de conceptualizare" *(savikalpakapratyakṣa)*. Vezi Dharmarāja Advarīndra – *Vedānta-paribhāṣā*, în Swami Madhvananda 1997:32-33.

determinat de senzaţie: conştiinţei vizuale îi este asociată ideaţia *(vijñapti)* formei, a culorii *(rūpa)*[26], conştiinţei auditive ideaţiile de tipul sunetului *(śabda)*, conştiinţei olfactive ideaţiile de tipul mirosului *(gandha)*, conştiinţei gustative ideaţiile de tipul gustului *(rasa)* iar conştiinţei tactuale ideaţiile de tipul tactului *(spraṣṭavya)*. În categoria acestora din urmă sunt incluse şi senzaţiile termice sau senzaţiile asociate greutăţii.[27]

„8. A treia constă din cele şase tipuri[28] de aprehensiune *(upalabdhi)* a domeniilor senzoriale *(viṣaya)*."

[Bhāṣya:] … «Cele şase feluri»: sensul *(artha)* este acela al producerii *(pratipatti)* percepţiilor *(grahaṇa)*, comprehensiunii *(upalabdhi)* domeniilor *(viṣaya)*, a căror natură *(ātmaka)* este de şase feluri: formă *(rūpa)*, sunet *(śabda)*, miros *(gandha)*, gust *(rasa)*, tact *(spraṣṭavya)* şi entităţi *(dharma)*."[29]

Percepţie *(pratyakṣa)* **şi inferenţă, cunoaştere ulterioară** *(anumāna)* **conform logicienilor Sautrāntika-Yogācāra**

Şcoala logicistă a Vijñānavādei, şcoală cunoscută sub numele de „Sautrāntika-Yogācāra", va dezvolta mult această temă a opoziţiei dintre caracterul nedeterminat al percepţiei *(pratyakṣa)* şi determinaţia mentală ulterioară *(anumāna)*. Percepţia, conform logicienilor Sautrāntika-Yogācāra, constituie simpla experimentare a ceva, fără ca acel ceva să fie identificat în vreun fel, să fie încadrat în vreuna dintre categoriile intelectului.

---

[26] Termenul sanskrit *„rūpa"* poate însemna atât „formă", cât şi „culoare".

[27] Faptul că singura specificare posibilă cu privire la conţinutul percepţiei este cea referitoare la tipologia sa (vizuală, auditivă ş.a.m.d.) stă şi la baza unei anumite interpretări etimologice a termenului *„pratyakṣa"* („percepţie"), în conformitate cu care termenul ar însemna „corespunzător fiecărui *(prati)* organ senzorial *(akṣa)*". Altfel spus, percepţia poate fi determinată doar cu privire la organul senzorial specific ce este implicat în producerea sa. Vezi Tillemans 1990:273-274 (notele 365-367)!

[28] Se vorbeşte despre „şase feluri" deoarece este avută în vedere şi conştiinţa mentală şi domeniul său specific, adică acela al naturilor proprii concepute ale entităţilor.

În acord cu *Triṃśikā*, conştiinţele operaţionale constituie al treilea tip de transformare, primele două fiind ideaţiile conştiinţei-depozit şi cele ale minţii.

[29] *„8. tṛtīyaḥ ṣaḍvidhasya yā viṣayasyopalabdhiḥ sā/"*

[Bhāṣya:]… ṣaḍvidhasyeti ṣaṭprakārasya rūpaśabdagandharasaspraṣṭavyadharmātmakasya viṣayasya yā upalabdhirgrahaṇaṃ pratipattirityarthaḥ/"

Vasubandhu – *Triṃśikā*, 8, Anacker 1998:442; Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 8, Chatterjee 1980:59-60.

Mai mult chiar, una dintre definiţiile consacrate pe care percepţia le primeşte în textele acestei şcoli se rezumă la a afirma că percepţia este „lipsită de construcţie mentală” *(kalpanāpoḍha)*, o definiţie pozitivă a percepţiei, care să arate în chip conceptual ce anume este ea fiind imposibilă tocmai datorită acestei distincţii tipologice dintre registrul percepţiei şi cel al construcţiei conceptuale.

Instanţa care efectuează conceptualizarea este conştiinţa mentală sau, în terminologia şcolii Sautrāntika-Yogācāra, conceptualizarea ţine de inferenţă, de cunoaşterea ulterioară *(anu-māna)*, şi nu de percepţie *(pratyakṣa)*.

Experienţa conştiinţelor senzoriale ca experienţă non-eronată, non-perturbată

Este adevărat că experienţa conştiinţelor senzoriale nu poate fi niciodată găsită în mod izolat, ci este întotdeauna însoţită de activitatea perturbată, eronată a minţii *(manas)* şi a conştiinţei mentale *(manovijñāna)*, însă ea însăşi, în mod intrinsec, nu este nici perturbată şi nici eronată. Experienţa senzorială devine perturbată sub influenţa perceperii egoului *(ātmadṛṣṭi)*, experienţă produsă la nivelul minţii *(manas)*, devine eronată atunci când îi sunt supra-impuse naturile proprii *(svabhāva)*, identităţile conceptuale, categoriile *(vikalpa)* produse la nivelul conştiinţei mentale *(manovijñāna)*.

„Conştiinţa mentală *(manovijñāna)* este suportul conceptualizării *(vikalpa-āśraya)* acestor [date senzoriale].

Mintea *(manas)* este suportul perturbării sau purificării lor *(saṃkleśavyāvadāna-āśraya)* deoarece de ea depinde caracterul lor perturbat sau purificat.”[30]

Neputând fi niciodată întâlnită în mod izolat, ci doar laolaltă cu experienţa conceptuală a conştiinţei mentale şi cu experienţa apropriatoare a minţii, ea este întotdeauna însoţită de eroare, de perturbaţie, însă nu în mod intrinsec, ci doar sub forma unor determinaţii extrinseci.[31]

Conştiinţele senzoriale, în ele însele, nu conţin nici perturbaţie şi nici eroare. Ele iau naştere la nivel individual şi, prin aceasta, perspectiva lor este una limitată, determinată, însă experienţa lor nu conţine eroarea de a-şi considera propriul conţinut altfel decât este cu adevărat. Conştiinţele operaţionale nu

[30] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin, 1928:239-40.

[31] Pentru minte ca fiind cea care induce în eroare întregul individ, întregul ansamblu al celor şase conştiinţe operaţionale, vezi Liu 1985:361,364!

atribuie propriului lor conţinut un statut ontologic superior celui pe care îl deţine, adică un eventual statut de „natură proprie” *(svabhāva)*, de „sine” *(ātman)*, ci se rezumă la a da naştere ideaţiilor caracteristice lor, fără a produce vreo eroare în legătură cu acestea.

Textele mai târzii ale şcolii, redactate de autori chinezi, disting trei tipuri de cunoaştere: cea directă, veridică, cea inferată şi cea eronată. Cunoaşterea directă, veridică constă în datul senzorial pur lipsit de presupuneri referitoare la o identitate conceptuală atribuită obiectelor percepţiei. Acesta este tipul de cunoaştere caracteristic celor cinci conştiinţe senzoriale. Dat fiind faptul că nu se suplimentează cu nimic simplul dat senzorial, la nivelul acestui tip de cunoaştere eroarea este cu totul exclusă şi astfel cunoaşterea directă este întotdeauna veridică. Celelalte două tipuri de cunoaştere, adică inferenţa şi eroarea (visele, halucinaţiile etc.) presupun activitatea conştiinţei mentale şi sunt pasibile de eroare, de ne-adevăr.

Tot în acord cu o distincţie realizată de autorii târzii ai şcolii, conştiinţelor senzoriale le este asociată cunoaşterea stării fireşti a experienţei, spre deosebire de conştiinţa mentală, căreia îi este asociată cunoaşterea unor stări în totalitate imaginare, şi spre deosebire de minte, căreia îi este asociată cunoaşterea ce constă în transmutarea substanţialităţii absolutului către anumite componente ale experienţei. Aceste două ultime tipuri de cunoaştere se deosebesc de cunoaşterea stării fireşti prin faptul că presupun eroare. În cazul conştiinţei mentale, eroarea constă în perceperea unor caracteristici pur fictive, pe când în cazul minţii ea constă în transmutarea substanţialităţii undeva unde ea nu este de găsit. Spre deosebire de acestea, experienţa conştiinţelor senzoriale constă în manifestarea fenomenelor în starea lor firească, naturală, fără a li se atribui acestora nici vreo natură proprie iluzorie, nici substanţialitatea care nu le este caracteristică.

„Percepţia directă, veridică, a stărilor naturale, [care este asociată conştiinţelor senzoriale], poate avea oricare dintre cele trei determinaţii [morale].”[32]

[32] Hiuan-Tsang – *Pa-shih kuei-chu sung*, în Epstein 1998:39.

Experienţa conştiinţelor senzoriale ca experienţă a fluxului condiţional *(pratītyasamutpāda)*

Caracterul non-eronat al experienţei conştiinţelor senzoriale este datorat faptului că ele nu fac altceva decât să experimenteze fluxul condiţional aşa cum este el, fără a-i atribui o eventuală natură proprie conceptuală şi, prin aceasta, substanţialitatea pe care nu o deţine. Se poate considera că experienţa senzorială nu este altceva decât modalitatea în care fluxul condiţional afectează fiinţa umană. Aportul fiinţei umane la conţinutul experienţei senzoriale este minimal şi, în orice caz, el nu este de tipul suprapunerii unor reprezentări eronate asupra acestuia. În cazul experienţei senzoriale, individul uman este mai degrabă pasiv şi astfel experienţa senzorială, prin caracterul său nedelimitat, nedeterminat, continuu, nu face altceva decât să reflecte natura deopotrivă nedelimitată, nedeterminată, amorfă, continuă, a fluxului cauzal.

Şcoala logicistă Sautrāntika-Yogācāra, a cărei perspectivă asupra a ceea ce este real este una mai empirică decât cea a Vijñānavādei clasice, considerându-se că tot ceea ce are eficienţă cauzală, că tot ceea ce poate constitui o etapă a unui lanţ cauzal este real, atribuie deplină realitate obiectului percepţiei *(pratyakṣa)*, adică obiectului experimentat la nivelul conştiinţelor senzoriale. Ontologia şcolii Sautrāntika-Yogācāra este mai empirică decât cea a Vijñānavādei clasice, în sensul că nu face apel la un concept metafizic de „realitate", care ar fi aplicat doar unui registru transcendent manifestării, ci este considerat ca „real" orice are eficienţă cauzală, orice poate determina un efect. Obiectul experimentat la nivelul conştiinţelor senzoriale nu este altceva decât fluxul cauzal universal *(pratītyasamutpāda)* care, pentru logicienii Sautrāntika-Yogācāra, constituie „realitatea". Experienţa percepţiei nu ar fi altceva decât experienţa non-determinată, amorfă, continuă, a acestui flux cauzal. Doar etapa ulterioară, denumită „inferenţă" *(anumāna)* în terminologia şcolii Sautrāntika-Yogācāra sau, în limbajul şcolii Vijñānavāda, conceptualizarea efectuată de conştiinţa mentală *(manovijñāna)*, este considerată drept ireală, drept falsă.

Opoziţia dintre realitatea obiectului percepţiei, a obiectului experimentat de conştiinţele senzoriale, şi irealitatea inferenţei, a experienţei conştiinţei mentale, poate fi regăsită şi în Vijñānavāda clasică, însă într-o formă uşor modificată din motive ce ţin de cadrul ontologic al şcolii. Vijñānavāda clasică atribuie procesului cauzal realitate, însă cu restricţia că aceasta este doar o

realitate contingentă, relativă *(paratantra)*, şi nu una ultimă, cum se consideră în Sautrāntika-Yogācāra. Astfel că experienţei conştiinţelor senzoriale îi este atribuită tocmai această realitate dependentă *(paratantra)*, relativă, pe când ideaţiile conştiinţei mentale sunt considerate, la fel ca şi în cazul şcolii logiciste, drept irealitate absolută *(atyantābhāva)*, drept eroare *(viparyāsa)*, drept pură imaginaţie *(parikalpa)*.

În terminologia teoriei celor trei naturi proprii *(trisvabhāva)*, statutul experienţei conştiinţelor senzoriale, respectiv al experienţei conştiinţei mentale, poate fi reformulat astfel. Experienţa senzorială nedeterminată a conştiinţelor senzoriale este totuna cu experienţa naturii proprii dependente *(paratantrasvabhāva)*, care este reală, chiar dacă doar într-un sens relativ, condiţionat; experienţa conceptuală a conştiinţei mentale reprezintă natura proprie concepută *(parikalpitasvabhāva)*, care este în totalitate ireală *(atyantābhāva)*, în totalitate eronată.

Mintea *(manas)* **şi conştiinţa-depozit** *(ālayavijñāna)* **ca suporturi** *(āśraya)*, **condiţii** *(pratyaya)* **ale conştiinţelor senzoriale**

În privinţa suportului *(āśraya)*, a condiţiilor *(pratyaya)* responsabile de producerea experienţei conştiinţelor senzoriale, textele Vijñānavāda prezintă o anumită heterogenitate.

Cea mai adecvată explicitare a condiţionărilor conştiinţelor senzoriale pare a fi aceea care afirmă dependenţa lor de conştiinţa-depozit, de fluxul condiţional, pe de o parte, şi de minte *(manas)*, pe de altă parte. În privinţa dependenţei lor faţă de minte, trebuie specificat faptul că ele nu depind atât de activitatea apropriatoare, perturbatoare a minţii, cât, mai degrabă, de activitatea de limitaţie a acesteia, de activitatea de focalizare asupra unei porţiuni limitate, determinate ale experienţei universale. Altfel spus, conştiinţele operaţionale depind de minte, dar nu atât de mintea perturbată *(kliṣṭamanas)*, cât de minte în calitate de condiţie imediat anterioară *(samanantarapratyaya)*.[33] Dependenţa de minte dă seama de caracterul lor individual, circumscris persoanei; facultăţile

[33] Vezi capitolul „III.2.5. Determinaţia conştiinţei mentale *(manovijñāna)* de către minte *(manas)*” pentru explicitarea celor două ipostaze ale minţii: mintea perturbată *(kliṣṭamanas)* şi mintea în calitate de condiţie imediat anterioară *(samanantarapratyaya)*!

senzoriale au acest caracter personal, care este explicat prin naşterea lor la nivelul experienţei delimitate de minte, la nivelul experienţei individuale.[34]

„Astfel, în ceea ce priveşte conştiinţa vizuală, ochiul *(cakṣus)* constituie condiţia sa regentă *(adhipatipratyaya)*, forma *(rūpa)* constituie condiţia sa obiectivă *(ālambana-pratyaya)*, iar conştiinţa ce a încetat în momentul imediat anterior *(anantaranirud-dhavijñāna)* constituie condiţia lor antecedentă *(samanantarapratyaya)*."[35]

Pe de altă parte, experienţa conştiinţelor senzoriale depinde de fluxul condiţional, de conştiinţa-depozit. Această dependenţă a lor de fluxul condiţional trans-individual explică experienţa comună a faptului că simţurile unei fiinţe sunt îndreptate înspre exterior. Experienţa senzorială, deşi localizată la nivelul unui individ, nu este strict subiectivă, ci pare a fi determinată şi dinspre exteriorul individului. Există, în mod evident, o diferenţă între statutul pur subiectiv al imaginaţiei *(parikalpa)* şi statutul nu întrutotul subiectiv al experienţei senzoriale, iar aceasta se explică tocmai prin faptul că experienţa senzorială este determinată şi dinspre exteriorul fiinţei.

Aceasta nu compromite idealismul ontologic deoarece Vijñānavāda interpretează chiar şi experienţa trans-individuală, chiar şi fluxul cauzal universal, tot în termeni idealişti.

Textele mai târzii ale şcolii chiar specifică faptul că experienţa conştiinţelor senzoriale ar depinde de componenta împărtăşită *(sādhāraṇa)*, de componenta comună a conştiinţei-depozit. Sau, în acord cu distincţia pe care Dharmapāla o trasează între componenta reprezentării *(darśanabhāga)* şi componenta obiect *(nimittabhāga)* a conştiinţei-depozit, se poate afirma că experienţa conştiinţelor senzoriale este determinată de componenta obiect.

„... cele cinci [conştiinţe senzoriale] sunt stabilite doar în componenta percepută *(nimitta)* a celei de-a opta [conştiinţe]."[36]

Textele Vijñānavāda doar sugerează această teorie referitoare la determinarea conştiinţelor senzoriale de către minte şi conştiinţa-depozit, dar nu o şi afirmă în mod explicit, cel puţin nu în forma expusă anterior. În general sunt, oferite teorii destul de heterogene, destul de complicate şi, nu de puţine ori, texte diferite prezintă teorii incompatibile în această privinţă.

---

[34] Pentru un studiu asupra dependenţei celor şase conştiinţe operaţionale de apropriaţia unei identităţi individuale, vezi Waldron 2003:97!

[35] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.28, Lamotte 1973:48.

[36] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin, 1929:469.

De exemplu, coexistenţa necesară a celor cinci senzoriale cu mintea şi cu conştiinţa mentală i-a determinat pe unii autori să considere, într-un mod nu tocmai corect, că aceste două instanţe ar constitui suporturi, condiţii pentru producerea conştiinţelor senzoriale.[37] Incorectitudinea acestei opinii poate fi explicitată prin faptul că într-o astfel de situaţie conştiinţele operaţionale nu ar mai constitui percepţie nedeterminată, ne-prelucrată, ci, având mintea (în ambele sale ipostaze, atât ca minte perturbată, cât şi ca minte în calitate de condiţie imediat anterioară) şi conştiinţa mentală ca suport, ar fi şi ele caracterizate de conceptualizare, de apropriaţie şi de ataşament faţă de ego.

Stările de conştiinţă *(caitta)*, **factorii** *(dharma)* **asociaţi conştiinţelor senzoriale**

Faptul că experienţa conştiinţelor senzoriale constituie percepţie pură, în forma sa brută, are consecinţe şi asupra factorilor *(dharma)*, asupra stărilor de conştiinţă *(caitta)* care le sunt asociate lor. Textele mai vechi, cum ar fi *Triṃśikā*, în contextele în care discută despre factorii asociaţi fiecăreia dintre cele opt conştiinţe, le consideră pe cele şase conştiinţe operaţionale laolaltă şi astfel nu se pune problema existenţei unei distincţii între factorii asociaţi conştiinţelor senzoriale şi cei ce sunt asociaţi conştiinţei mentale. În schimb, textele mai recente, în special sursele chineze, nu doar că detaliază, că extind lista factorilor asociaţi conştiinţelor, ajungându-se în general la un total de o sută de factori, dar consideră în mod diferenţiat conştiinţa mentală şi pe cele cinci conştiinţe senzoriale.[38] Astfel că lista factorilor asociaţi conştiinţelor senzoriale este restrânsă la un număr de 31 de factori, spre deosebire de numărul de 51 de factori asociaţi conştiinţei mentale. Raţiunea acestei restricţii este aceea că factorii care, în mod necesar, presupun conceptualizare, discriminare intelectuală, cum ar fi mândria *(māna)*, opiniile eronate *(kudṛṣṭi)*, îndoiala *(vicikitsā)*, au fost eliminaţi de pe lista factorilor asociaţi conştiinţelor senzoriale.

[37] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin, 1928:239; *Saṃdhinirmocana-sūtra* consideră conştiinţa mentală drept condiţie a lor, Asvabhāva consideră mintea drept condiţie a lor; apud. Poussin, 1928:239, nota 1.

[38] Factorii asociaţi conştiinţei au constituit un important subiect de discuţie în multe lucrări, fie ele clasice sau moderne. Vezi Stcherbatsky 2002:95-107, Sogen 2002:219-230!

III.2.4. Conştiinţa mentală *(manovijñāna)* şi subsumarea categorială

Conştiinţa mentală *(manovijñāna)* **ca instanţă responsabilă de producerea determinaţiei conceptuale, de subsumarea categorială**

Conştiinţa mentală *(manovijñāna)* este cea care operează discriminările conceptuale *(vikalpa)* asupra materialului senzorial brut produs la nivelul celor cinci conştiinţe senzoriale.[39] Ideaţiile celor cinci conştiinţe senzoriale au înfăţişarea unui flux lipsit de separaţie internă. Ceea ce face conştiinţa mentală este să introducă diviziuni categoriale, discriminări conceptuale la nivelul acestui flux amorf. Principala ei funcţie este tocmai aceea de a discrimina *(vi-kḷp, vi-jñā)*; particula *„vi”,* cu sensul de „separaţie”, „diviziune” este esenţială pentru descrierea activităţii conştiinţei mentale care decupează, separă, discriminează anumite porţiuni din experienţa senzorială şi le atribuie acestora o natură proprie determinată.

„Cunoaşterea discriminatoare *(vi-jñā)* este efectuată de către conştiinţa [mentală] *(vijñāna)*.”[40]

Identitatea unui obiect, obiectul considerat în individualitatea sa, ţin în exclusivitate de operaţiile conştiinţei mentale. La nivelul conştiinţelor senzoriale experienţa nu este constituită din obiecte separate, ci totul constituie un flux amorf de senzaţii. Chiar dacă materialul senzorial pe baza căruia este constituit obiectul provine, în mod exclusiv, din activitatea conştiinţelor senzoriale, delimitarea, la nivelul acestui material, a unui obiect specific reprezintă operaţie a conştiinţei mentale. Obiectul poate fi regăsit în întregime la nivelul materialului senzorial brut, dar nu în individualitatea sa specifică, ci doar ca parte nedelimitată dintr-o totalitate amorfă, lipsită de delimitaţii interne.

Nu doar identitatea conceptuală *(saṃjñā, svabhāva)* ţine de conştiinţa mentală, ci tot ceea ce înseamnă caracteristică determinată *(lakṣaṇa, nimitta)*, atribut, reprezintă, în egală măsură, produs al conştiinţei mentale. Orice poate fi afirmat despre un obiect, orice caracteristică a sa, prin însuşi faptul că poate fi exprimată în cuvinte, că are un sens determinat, constituie produs al activităţii de discriminare, de determinare a conştiinţei mentale. Deoarece experienţa con-

---

[39] Pentru o discuţie asupra conştiinţei-mentale *(manovijñāna)*, aşa cum este ea considerată în şcolile Abhidharmei, vezi Chaudhuri 1983:140!

[40] *„vijñānena vijānāti”*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 116, Nanjio 1956:48.

ştiinţelor operaţionale este în totalitate lipsită de determinaţii, chiar şi cel mai primitiv atribut, chiar şi caracteristicile primare, cum ar fi o anumită culoare, o anumită formă, un anumit gust sunt produse ale conştiinţei mentale. Orice determinaţie atribuită experienţei, oricât de empirică ar părea ea, nu este produsă la nivelul simţurilor, ci la nivelul conştiinţei mentale.

În genere, conştiinţa mentală este responsabilă de tot ceea ce înseamnă nume *(nāman)*, de tot ceea ce poate fi denumit; relaţia dintre conştiinţa mentală şi nume nu este altceva decât o consecinţă a celei dintre conştiinţa mentală şi concept, determinaţie. Numele nu este altceva decât aspectul public, aspectul exteriorizat al conceptului şi astfel reprezintă tot un produs al conştiinţei mentale.

„… toate conştiinţele [senzoriale] devin obiecte ale conştiinţei mentale; diversele aspecte ale conştiinţei mentale sunt de natură conceptuală. Atunci când această [conştiinţă mentală] intră în funcţiune, fiind focalizată asupra suportului [oferit de conştiinţele senzoriale], toate numele iau naştere."[41]

Consecinţele epistemice ale acestei concepţii sunt deosebit de importante deoarece, avându-se în vedere şi caracterul imaginar al experienţei conştiinţei mentale, întreaga cunoaştere conceptuală, întregul registru al conceptelor este privat de validitate empirică, de obiectivitate, fiind în totalitate asimilat imaginaţiei.

Identitatea categorială, supraimpusă materialului senzorial brut

Experienţa conştiinţei mentale se supraimpune peste experienţa conştiinţelor senzoriale; deşi pot exista situaţii în care conştiinţa mentală produce ideaţii în absenţa activităţii conştiinţelor senzoriale, cum se întâmplă în cazul viselor, al halucinaţiilor sau al liberei fantezii, în majoritatea cazurilor conştiinţa mentală însoţeşte experienţa conştiinţelor senzoriale, conferindu-i acesteia o formă conceptualizată. Tocmai de aceea se afirmă despre conştiinţa mentală că funcţionează laolaltă *(saha pravṛtta)* cu conştiinţele senzoriale, că este simultană *(samakāla)* cu ele şi că are acelaşi obiect ca şi ele *(samaviṣaya)*.

„Atunci ia naştere conştiinţa mentală ce discriminează *(vikalpaka manovijñāna)*, care funcţionează împreună *(saha pravṛtta)* cu conştiinţa vizuală [şi cu celelalte conştiinţe senzoriale], care este simultană *(samakāla)* cu ea şi care are acelaşi obiect *(samaviṣaya)* ca ea."[42]

---

[41] Jñānagarbha – *Āryamaitreyakevalaparivartabhāṣya*, Powers 1998:49.

[42] Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, ad. II.3.1, Lamotte 1934-35:178.

„Mahāmati, laolaltă *(saha)* cu grupul acestor cinci conştiinţe există şi cea numită «conştiinţa mentală» *(manovijñāna)*, care constituie cauza *(hetu)* discriminării *(pariccheda)* obiectelor *(viṣaya)*, care este aceea care atribuie *(avadhāraka)* caracteristici *(lakṣaṇa)*."[43]

Procesul prin care conştiinţa mentală discriminează obiectul la nivelul experienţei conştiinţelor senzoriale este de tipul sintezei, în sensul că obiectul este constituit din delimitări efectuate la nivelul a mai multor conştiinţe senzoriale, delimitări care sunt sintetizate într-un unic obiect. Astfel se explică faptul că experienţei umane un obiect îi poate apărea ca având caracteristici senzoriale de tipuri diverse; un acelaşi obiect se poate individualiza prin determinaţii vizuale, auditive, olfactive ş.a.m.d. Acest proces este posibil deoarece o singură conştiinţă mentală funcţionează simultan cu acele conştiinţe senzoriale aflate în activitate, indiferent de care ar fi numărul acestora. Deoarece schematismul categorial este realizat la nivelul unei unice instanţe în cazul tuturor celor cinci conştiinţe senzoriale, este posibilă interferenţa domeniilor senzoriale şi subsumarea senzaţiilor diverse din punct de vedere tipologic unei aceleiaşi identităţi categoriale.

„De îndată ce un grup format din două, trei, patru sau cinci conştiinţe [senzoriale] îşi începe activitatea, simultan o singură conştiinţă mentală discriminatoare îşi începe activitatea, iar aceasta are acelaşi obiect ca şi cele cinci conştiinţe [senzoriale]."[44]

„Dacă o singură conştiinţă vizuală intră în activitate, imediat o unică conştiinţă mentală discriminatoare, care are acelaşi obiect ca şi conştiinţa vizuală, intră în activitate. Dacă două, trei, patru sau cinci conştiinţe [senzoriale] intră în activitate, imediat o unică conştiinţă mentală discriminatoare, care are acelaşi obiect ca şi cele cinci conştiinţe [senzoriale] intră în activitate."[45]

Procesul subsumării categoriale, prin care materialului perceptual brut i se supraimpune schematismul conceptual, este, în cele mai multe cazuri, o operaţie automată, la care conştiinţa umană nu participă. Atunci când devine obiect al conştienţei umane, o manifestare este, în cele mai multe cazuri, deja înfăţişată în chip conceptual.

---

[43] *„saha taireva mahāmate pañcabhirvijñānakāyairhetuviṣayaparicchedalakṣaṇāvadhārakaṃ nāma manovijñānam…"*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:44.

[44] Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, Lamotte 1934-35:179.

[45] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, V.4, Lamotte 1935:185.

Senzaţia ca determinând doar intensitatea experienţei conceptuale, nu şi conţinutul acesteia

Rolul senzaţiei pure în constituirea experienţei umane conştiente este acela că face ca reprezentările conştiinţei mentale să fie mai vii *(paṭu)* atunci când se produc laolaltă cu ideaţiile conştiinţelor senzoriale.

„În ceea ce priveşte conştiinţa mentală *(manovijñāna)*, aceasta are două suporturi simultane, adică cea de-a şaptea şi cea de-a opta conştiinţă. În cazul în care unul dintre acestea lipseşte, nici conştiinţa mentală nu poate exista.

Atunci când are ca suport şi pe cele cinci conştiinţe [senzoriale], ea este mai vie *(paṭu)*; însă cele cinci [conştiinţe senzoriale] nu sunt necesare pentru ca ea să poată exista şi astfel ele nu pot fi considerate drept suporturi ale sale.”[46]

Astfel că aportul simţurilor la nivelul experienţei conştiente este, mai degrabă, unul ce priveşte intensitatea, persistenţa şi forţa cu care reprezentările conştiinţei mentale i se arată individului conştient. În cazul liberei imaginaţii, al fanteziei, al visului, conştiinţa mentală nu este asistată de conştiinţele senzoriale şi, de aceea, ea nu are foarte multă intensitate, seria ideaţiilor sale poate fi întreruptă cu mai multă uşurinţă. Atunci când activitatea conştiinţei mentale este însoţită de activitatea simţurilor, adică în cazul a ceea ce terminologia comună defineşte drept „percepţie”, ideaţiile conştiinţei mentale constituie tot imaginaţie, construcţie mentală; stabilitatea şi intensitatea lor sporită se datorează însă faptului că sunt asistate de activitatea senzorială. Aceasta nu înseamnă însă că ele sunt şi produse de conştiinţele senzoriale. Este vorba, simplu, despre o acţiune de susţinere, de asistare, nu însă şi despre una de producere.

Registrul conceptual ca registru distinct de cel al experienţei senzoriale

Conceptul *(vikalpa)*, noţiunea *(saṃjñā)*, natura proprie *(svabhāva)* pe care conştiinţa mentală le atribuie ideaţiilor celor cinci conştiinţe senzoriale nu reprezintă atât abstrageri, conţinuturi sintetizate din materialul conştiinţelor senzoriale, ci, mai degrabă, sunt conţinuturi supraimpuse acestui material. Identitatea proprie, natura conceptuală nu aparţin în mod intrinsec conţinuturile experienţei perceptuale; ceea ce face conştiinţa mentală nu este să sintetizeze, să extragă ceva deja existent doar că nu într-o formă explicită. Din contră, conştiinţa mentală, pur şi simplu, creează ea însăşi natura conceptuală pe care ulterior o supraimpune materialului senzorial produs la nivelul conştiinţelor

[46] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:240.

senzoriale. Identitatea conceptuală reprezintă astfel ceva extrinsec materialului senzorial, ceva creat de conştiinţa mentală, fără ca simţurile să aibă vreun rol în acest proces de producere a conceptului. Ulterior producerii sale, materialului senzorial i se va supraimpune conceptul creat în mod liber de conştiinţa mentală.

Nefiind constrânsă în vreun fel de simţuri atunci când dă naştere conceptelor, conştiinţa mentală desfăşoară o activitate mai degrabă de tipul imaginaţiei decât de cel al sintezei, al abstragerii. Conceptele create de conştiinţa mentală nu îşi găsesc niciun suport, niciun fel de justificare în percepţiile simţurilor şi, prin aceasta, ele constituie imaginaţie, fantezie, pură construcţie mentală *(parikalpa)*. Conform teoriei celor trei naturi proprii, conceptul, categoria *(vikalpa, saṃjñā)* constituie natura proprie concepută *(parikalpitasvabhāva)*, care reprezintă în totalitate imaginaţie, care nu are nicio contraparte obiectivă, ci ţine exclusiv de creativitatea conştiinţei individuale.

Obiectul conştiinţei mentale este un universal însă aceasta nu înseamnă că el constituie abstractizarea unei singure proprietăţi dintr-un număr mai mare de particulari, ci este vorba, pur şi simplu, despre o unică proprietate fictivă care este atribuită în mod arbitrar mai multor particulari fără însă ca natura acestora să implice, să justifice aplicarea respectivului universal. Nu este astfel vorba atât despre o proprietate universală împărtăşită de mai mulţi particulari, ci, simplu, despre o unică construcţie mentală care este supraimpusă mai multor particulari. Legătura dintre particulari şi universal nu este una intrinsecă, naturală, ci una extrinsecă, de tipul supraimpoziţiei.

„Însă, în mod cert, conştiinţa mentală *(manovijñāna)* ia naştere doar în urma conştiinţei auditive şi ea desemnează o caracteristică generală…”[47]

„Astfel că, în concluzie, caracterul universal este lipsit de referinţă.”[48]

Deşi ideaţiile de tip conceptual produse la nivelul conştiinţei mentale sunt, în general, asociate ideaţiilor de tip senzorial, aceasta nu implică şi existenţa vreunei legături naturale între ele. Ideaţiile conştiinţei mentale îşi au originea, în mod exclusiv, în germenii conceptualizării *(prapañcavāsanā)*, în acele întipăriri individuale, subiective pe care mintea *(manas)* şi le-a apropiat şi

[47] Dharmapāla – *Vṛtti* la Āryadeva – *Catuḥśataka*, ad. kārikā 318cd, Tillemans 1990:163

[48] Dharmapāla – *Vṛtti* la Āryadeva – *Catuḥśataka*, ad. kārikā 318cd, Tillemans 1990:164.

nu, după cum tinde să susţină simţul comun, în ideaţiile senzoriale. Vijñānavāda nu detaliază prea mult descrierea procesului prin care conştiinţa mentală supraimpune caracteristici conceptuale peste conţinuturile senzoriale. Se susţine însă într-un mod explicit independenţa conceptului de senzaţie, legătura lor artificială precum şi caracterul strict subiectiv, strict individual, al conceptului. Unele texte pun naşterea discriminărilor conceptuale pe seama memoriei *(smṛti)*, prin aceasta sugerându-se faptul că originea lor este de găsit la nivelul subiectului, la nivelul individului. Deseori se afirmă şi existenţa unei separaţii, bazate pe existenţa unui interval temporar între ele, între producerea ideaţiilor conştiinţelor senzoriale şi producerea conceptului caracteristic conştiinţei mentale.

„Acele manifestări *(pratibhāsa)* care sunt ideaţiile mentale *(manovijñapti)* ce discriminează *(vikalpika)* formele şi pe celelalte sunt asociate *(saṃprayukta)* memoriei *(smṛti)*."[49]

„16. Atunci când ea are loc, atunci obiectul nu mai este văzut. Cum mai poate fi conceput caracterul ei de evidenţă senzorială?

Când cunoaşterea [care este] evidenţa senzorială *(pratyakṣa)* apare – „Aceasta este evidenţa mea senzorială.", atunci obiectul *(artha)* nu mai este văzut deoarece discriminarea [este făcută] doar de către conştiinţa mentală *(manovijñāna)*, după ce conştiinţa vizuală *(cakṣurvijñāna)* a încetat. Deci cum mai poate fi ea acceptată drept evidenţă senzorială a ceva? Datorită particularităţii *(viśeṣa)* că toate obiectele *(viṣaya)* sunt momentane *(kṣanika)*, formele, gusturile şi celelalte încetează."[50]

„Atunci când conştiinţa mentală ia naştere, sunetul şi conştiinţa auditivă au încetat deja; aşa că, în ce mai poate fi stabilită caracteristica generală?"[51]

Conştiinţa mentală creează astfel un nou registru ontologic, cel al entităţilor discriminate, determinate, conceptualizate *(parikalpita)*. El poate fi considerat drept un registru ontologic aparte, diferit de cel al percepţiei, de cel al

---

[49] *„smṛtisaṃprayuktā tatpratibhāsaiva rūpādivikalpikā manovijñaptirutpadyata..."*

Vasubandhu – *Viṃśikāvṛtti*, ad. 17b, Anacker 1998:419.

[50] *„16. ... sa ca yadā tadā/*
na so'rtho dṛśyate tasya pratyakṣatvaṃ kathaṃ mataṃ//
yadā ca sā pratyakṣabuddhirbhavatīdaṃ me pratyakṣamiti tadā na so'rtho dṛśyate manovijñānenaiva paricchedāccakṣurvijñānasya ca tadā niruddhatvāditi/ kathaṃ tasya pratyakṣatvamiṣṭaṃ/ viśeṣeṇa tu kṣaṇikasya viṣayasya tadidānīṃ niruddhameva tadrūpaṃ rasaādikaṃ vā/"

Vasubandhu – *Viṃśikāvṛtti*, ad. 16b, Anacker 1998:418-9.

[51] Dharmapāla – *Vṛtti* la Āryadeva – *Catuḥśataka*, ad. kārikā 318cd, Tillemans 1990:163.

experienţei fluxului cauzal, deoarece orice încercare de reducere a conţinuturilor conceptuale la conţinuturi senzoriale este sortită eşecului; prin aceasta, registrul conceptual devine „altceva” decât registrul fluxului cauzal. Registrul ontologic al construcţiei mentale *(parikalpa)* este cel de-al treilea nivel al realităţii acceptat în Vijñānavāda, alături de registrul absolut al naturii proprii desăvârşite *(parinișpanna)*, al realităţii ultime, şi de registrul fluxului cauzal *(paratantra)*, al conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*.

„Exterioritatea” obiectelor experienţei comune ca produs fictiv al conştiinţei mentale

„Obiectele externe” având identităţi conceptuale determinate, delimitate, care sunt principalul tip de entităţi acceptate de gândirea comună şi de filosofia realistă, nu constituie altceva decât naturi proprii imaginate *(parikalpitas-vabhāva)* la nivelul conştiinţei mentale, dar care, într-un mod eronat, sunt interpretate ca entităţi autonome, obiective. Substanţialitatea care le este atribuită într-un mod ilicit creează iluzia obiectivităţii lor; „exterioritatea” care le este atribuită în mod comun nu este altceva decât o altă faţă a autonomiei ontologice care le este atribuită în mod eronat. Deoarece „interioritatea”, situarea lor la nivelul conştiinţei, ar fi presupus o natură de fenomen, de experienţă a conştiinţei, considerarea lor nu ca fenomene ci ca entităţi autonome şi obiective cerea în mod necesar „exterioritatea” lor în raport cu conştiinţa. Existenţa lor autonomă în raport cu conştiinţa făcea ca ele să fie „altceva” decât conştiinţa, să fie „exterioare” conştiinţei. Interpretarea spaţializată a exteriorităţii obiectului, conform căreia obiectul este exterior subiectului datorită locaţiilor spaţiale distincte ale acestora, nu este consonantă cu modul în care Vijñānavāda consideră raportul dintre subiect şi obiect. Idealismul ontologic al şcolii face ca obiectul să fie prezent la nivelul subiectului, să fie inclus în acesta; „exterioritatea” obiectului este posibilă doar într-un mod iluzoriu, atunci când statutul de ideaţie al obiectului este pierdut din vedere şi este înlocuit cu un statut eronat ce presupune substanţialitate, natură proprie autonomă.

„Atunci când conştiinţele [senzoriale] se produc, forma nu este concepută ca fiind exterioară. Doar ulterior conştiinţa mentală *(manovijñāna)* dă naştere în mod eronat noţiunii de exterioritate *(bāhyasaṃjñā, bāhyabuddhi janayati)*… În ceea ce priveşte forma pe care conştiinţa mentală o concepe ca fiind exterioară şi reală, se spune că aceasta nu există, deoarece conştiinţa mentală o imaginează pe aceasta în mod eronat ca fiind existentă.

Obiectul nu este o formă, dar apare ca şi cum ar fi o formă *(rūpābhāsa)*, nu este exterior, dar apare ca şi cum ar fi exterior *(bāhyābhāsa)*…"[52]

Non-existenţa absolută *(atyantābhāva)* **a obiectului intenţionat de conştiinţa mentală** *(manovijñāna)*

Se afirmă despre obiectul conştiinţei mentale că este absolut non-existent *(atyantābhāva)*; ceea ce trebuie să se înţeleagă prin aceasta este că un obiect care să se conforme categoriei, identităţii conceptuale produse de conştiinţa mentală, este cu neputinţă de găsit. Conceptele produse la nivelul conştiinţei mentale pretind a avea ca referenţi obiecte care sunt atât determinate, delimitate cât şi autonome din punct de vedere ontologic, substanţiale. Conform Vijñā-navādei, astfel de entităţi, deopotrivă determinate cât şi substanţiale, sunt imposibil de găsit. Conceptele, noţiunile create la nivelul conştiinţei mentale, care intenţionează astfel de obiecte, nu reprezintă nimic mai mult decât imaginaţie, pură fantezie.

„Se consideră că celelalte [conştiinţe] sunt îndreptate către un [un obiect], sunt condiţionate de un obiect *(vastupratyaya)*. [Aceasta] nu este valabilă şi în privinţa conştiinţei mentale *(manovijñāna)*. Deoarece nu este îndreptată către un [obiect], [ea] are drept condiţie *(pratyaya)*, vizează ceva ce există [doar] într-un mod convenţional *(saṃvṛtisat)*, cum ar fi un car sau altele… Astfel se stabileşte că obiectul *(artha)* asupra căruia este stabilită *(ālambana)* conştiinţa mentală este absolut non-existent *(atyantābhāva)*."[53]

„… cea de-a şasea conştiinţă reifică mirajele, trecutul, viitorul şi alte ideaţii imaginare…"[54]

Un argument în favoarea non-existenţei obiectului conştiinţei mentale, argument adus în mod frecvent de către autorii Vijñānavāda, porneşte de la constatarea unanim acceptată cum că există anumite situaţii, cum ar fi starea de vis *(svapna)*, halucinaţiile, iluziile, în care conştiinţa mentală poate produce ideaţii în absenţa vreunui obiect la care să se refere. Acceptarea posibilităţii existenţei conştiinţei mentale chiar şi în absenţa unui obiect corespunzător constituie premiza pe baza căreia autorii Vijñānavāda extind aplicabilitatea acestei situaţii şi afirmă că întotdeauna conştiinţa mentală este lipsită de obiect.

---

[52] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin, 1929:428-29.

[53] *„pare tāni ekonmukhāni vastupratyayāni iti pratipadyante/ ato manovijñānaṃ na yuktam/ ekonmukhatvābhāvāt rathādi[vat] saṃvṛtisatpratyayatvābhyupagamāt/ … tathā manovijñānālambanārtho 'tyantamabhāvaḥ sidhyati/"*

Dharmapāla – *Ālambanaparīkṣāvyākhyā*, Śāstri 1939:56-57.

[54] *Fan ming yi tsi*, Tok XXXVI, Levi 1932:160.

„17. Cel care nu este trezit *(prabuddha)* nu înţelege inexistenţa *(abhāva)* obiectelor *(viṣaya)* văzute în vis *(svapna).*

Lumea *(loka)* este adormită *(prasupta)* în latenţa *(nidrā)* întipăririlor mentale *(vāsanā)* şi în practica *(abhyāsa)* unor discriminări *(vikalpa)* ireale *(vitatha)*. La fel ca în cazul visului *(svapna)* se văd obiecte *(artha)* inexistente *(abhūta)* iar cel care nu este trezit *(prabuddha)* nu înţelege în mod corect inexistenţa lor. Însă atunci când [lumea] este trezită datorită obţinerii cunoaşterii *(jñāna)* transcendente *(lokottara)* [cunoaştere] lipsită de reprezentări *(nirvikalpa)*, [care este] contracarantul *(pratipakṣa)* acelei [stări de somn], atunci este obţinută cunoaşterea mundană *(laukika)* pură *(śuddha)*, obţinută ulterior acestei [iluminări] *(tatpṛṣṭhalabdha)*, îndreptată către toate *(sammukhin)* şi astfel se înţelege în mod corect inexistenţa obiectelor. Aceste [situaţii] sunt identice *(samāna)*."[55]

Experienţa conştiinţei mentale şi gândirea conştientă

Ideaţiile conştiinţei mentale reprezintă, prin excelenţă, experienţa conştientă a individului. Experienţa senzorială brută de la nivelul celor cinci conştiinţe senzoriale este, în mod automat, supusă schematismului categorial şi doar sub această formă conceptualizată ea devine obiect al conştientizării, al atenţiei conştiente a individului. Conştiinţa umană operează în cea mai mare parte a cazurilor cu fenomene delimitate categorial şi mai puţin cu percepţii brute.

Toate operaţiile conştiente ale gândirii umane se desfăşoară în plan conceptual; tot ceea ce ţine de inferenţă, de descoperirea unor regularităţi, de predicţii, de abstractizare, de imaginaţie, de fantezie, de memorie, presupune concept, şi nu percepţie într-o formă brută. Materialul perceptual ne-conceptualizat poate fi experimentat în mod direct, în mod pasiv, dar gândirea conştientă nu poate opera cu acest tip de material datorită caracterului său nedeterminat. Percepţiile celor cinci conştiinţe senzoriale, având un aspect continuu, amorf, nedelimitat, pot fi doar recepţionate în mod pasiv; a încerca să se opereze cu acest material perceptual este posibil doar dacă se operează anumite diviziuni, anumite selecţii la nivelul său, ori aceasta înseamnă tocmai conceptualizare.

[55] *„17... svapnadṛgviṣayābhāvaṃ nāprabuddho'vagacchati/*
evaṃ vitathavikalpābhyāsavāsanānidrayā prasupto lokaḥ svapna ivābhūtamarthaṃ paśyanna prabuddhastadabhāvaṃ yathāvannāvagacchati/ yadā tu tatpratipakṣalokottaranirvikalpajñānalābhātprabuddho bhavati tadā tatpṛṣṭhalabdhaśuddhalaukikajñānasaṃmukhībhāvādviṣayābhāvaṃ yathāvadavagacchatīti samānametat/"
Vasubandhu – *Viṃśikāvṛtti*, ad. 17c, Anacker 1998:419.

Şcoala logicistă Sautrāntika-Yogācāra detaliază în mod considerabil discuţia despre statutul percepţiei *(pratyakṣa)* şi cel al conceptualizării *(kalpanā)*, al „inferenţei” *(anumāna)*. Logicienii Yogācāra au remarcat faptul că obiectul percepţiei este întotdeauna particularitatea absolută *(svalakṣaṇa)*, este ceva unic, irepetabil în caracteristicile sale. Caracteristicile generale *(sāmā-nyalakṣaṇa)* ţin de conceptualizare, de ceea ce autorii şcolii numesc „inferenţă” sau „cunoaştere ulterioară” *(anu-māna)*. Deoarece obiectul percepţiei este un particular irepetabil, un particular absolut, el caracterizează, într-un mod strict, doar experienţa prezentă. În plus, datorită particularităţii sale absolute, el are şi un caracter discret, neexistând niciun fel de legătură între obiectul percepţiei la un anumit moment dat şi cel dintr-un alt moment. Experienţa percepţiei brute este, pur şi simplu, o succesiune de apariţii momentane, unice, absolut particu-larizate, irepetabile. Bineînţeles că, la nivelul acestui flux perceptual, nu poate fi descoperită niciun fel de regularitate, nu este posibilă niciun fel de predicţie. Totul se rezumă la constatarea momentană a unei stări prezente, absolut particulare şi care, odată încetată, nu va mai reveni vreodată.

În aceste condiţii, gândirea umană, nu doar că ar avea mari dificultăţi în a opera cu aceşti particulari absoluţi, dar, mai mult decât atât, nu ar avea niciun fel de raţiune, niciun fel de motivaţie înspre a efectua astfel de operaţii. Niciun fel de predicţie nu este posibilă în legătură cu aceşti particulari absoluţi *(svalakṣaṇa)*, niciun fel de regularitate *(niyama)* nu poate fi descoperită la nivelul succesiunii lor. Gândirea umană care încearcă să descopere legi, regularităţi la nivelul experienţei pentru ca, pe baza acestora, să poată efectua predicţii este cu totul lipsită de capacitatea de a efectua acest lucru la nivelul obiectelor percepţiei brute.

Astfel că toate legile, toate regularităţile, toate predicţiile implică concept *(kalpanā)*, generalitate *(sāmānyalakṣaṇa)*, şi, prin aceasta, termenii lor nu constituie ideaţie de tip perceptual ci, mai degrabă, construcţii ale conştiinţei mentale. Orice lege, orice predicţie presupune existenţa măcar a unui termen general, pe baza căruia să se poată efectua legătura între cazurile deja cunoscute şi situaţiile încă neexperimentate, dar cărora li se aplică legea sau predicţia în cauză. Altfel, în cazul în care întreaga experienţă ar fi constituită doar din termeni particulari, o lege sau o predicţie nu ar putea fi enunţată altfel decât ad-hoc.

Aşadar, deoarece întreaga cunoaştere umană ce se referă la viitor, la trecut (conţinuturile memoriei), la situaţii inaccesibile percepţiei directe, la regularităţi, la orice alte tipuri de generalităţi se constituie la nivelul conştiinţei mentale şi, avându-se în vedere faptul că până şi experienţa perceptuală prezentă se prezintă conştienţei umane nu în forma sa brută, ci, în cele mai multe cazuri, într-o înfăţişare conceptuală, se poate susţine că experienţa conştientă umană se desfăşoară, în primul rând, la nivelul conştiinţei mentale.

Conştiinţa mentală este în funcţiune pe tot parcursul existenţei individuale conştiente; singurele stări în care ea lipseşte sunt, pur şi simplu, diversele stări de inconştienţă *(acittaka)* prin care poate trece o fiinţă individuală. În general, aceste stări sunt considerate a fi cinci: condiţia de zeu inconştient *(āsaṃjñika)*, somnul *(middha)*, leşinul *(mūrchana)* şi cele două realizări mistice, starea de încetare *(nirodhasamāpatti)* şi starea lipsită de conştienţă *(asaṃjñīsamāpatti)*.

„16. Conştiinţa mentală *(manovijñāna)* există întotdeauna, exceptând [stările de] lipsă a cunoaşterii *(asaṃjñika)*, de somnolenţă *(middha)*, de leşin, cele lipsite de conştiinţă *(acittaka)* sau în cele două realizări *(samāpatti)*."[56]

Hiuan-Tsang menţionează şi o altă opinie, conform căreia conştiinţa mentală ar lipsi şi în momentul naşterii şi în cel al morţii.

„Alţii susţin absenţa conştiinţei mentale *(manovijñāna)* şi în momentele naşterii şi al morţii"[57]

III.2.5. Determinarea conştiinţei mentale *(manovijñāna)* de către minte *(manas)*

Experienţa conştientizată şi conceptualizată ca fiind determinată de sinele individual *(ātman)* **apropriat prin activitatea minţii** *(manas)*

După cum am arătat, în budhism, sistemul categorial nu este fundamentat într-o eventuală realitate obiectivă a cărei structură ar fi reprodusă prin sistemul categorial, ci este ceva pur subiectiv. Gândirea conştientă, experienţa conştiinţei mentale, care operează cu acest sistem categorial, reprezintă, în egală măsură, o

[56] *„16. manovijñānasaṃbhūtiḥ sarvadāsaṃjñikādṛte/ samāpattidvayānmiddhānmūrcchanādapyacittakāt//"* Vasubandhu – *Triṃśikā*, 16, Anacker 1998:443.

[57] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:410.

activitate pur subiectivă, similară fanteziei, care îşi găseşte fundamentul strict la nivelul individului. Gândirea conştientă, sistemul categorial, experienţa conştiinţei mentale, nu constituie reproduceri ale unei realităţi obiective, nu sunt fundamentate, determinate de o astfel de realitate. Ele reprezintă experienţe pur subiective, determinate doar de raţiuni ce ţin de individ, de subiectivitate. Conştiinţa mentală nu face altceva decât să aducă la un nivel conştient elemente ce ţin de individualitate, de subiectivitate. Reflecţia comună, prefilosofică, cât şi filosofia realistă tind să considere gândirea conştientă, gândirea conceptuală, ca pe o încercare de reproducere a unei realităţi obiective, ca având valoare cognitivă, ca fiind determinată de o realitate obiectivă.

Vijñānavāda, şi budhismul în genere, consideră gândirea conştientă, gândirea conceptuală, ca reflectând mai degrabă individualitatea umană, subiectivitatea. Într-o terminologie proprie Vijñānavādei, conştiinţa mentală *(manovijñāna)* nu face altceva decât să pună într-o formă conştientă ceva ce ţine de ego, de sinele *(ātman)* apropriat de minte *(manas)*. Atât mintea cât şi conştiinţa mentală se raportează la un sine individual, la o subiectivitate umană. Dacă mintea *(manas)* este responsabilă de ataşamentul inconştient faţă de acest sine *(ātman)*, conştientizarea acestui ataşament, conştientizarea sinelui individual apropriat de minte, se realizează la nivelul conştiinţei mentale. Toate experienţele conştiinţei mentale sunt determinate, în mod exclusiv, de persoana apropriată de minte, neexistând nimic obiectiv, exterior individului, care să o determine pe aceasta. Astfel că între conştiinţa mentală *(manovijñāna)* şi minte *(manas)* există o foarte strânsă legătură; conştiinţa mentală experimentează într-un mod conştient, într-un mod conceptual, sinele individual şi determinaţiile acestuia, pe care mintea le aproprіază într-un mod inconştient.

Autorii Vijñānavāda chiar interpretează numele de „conştiinţă mentală" *(manovijñāna)* tocmai ca trimiţând la ideea de „conştientizare *(vijñāna)* a minţii *(manas)*". În alţi termeni, mintea şi activitatea sa inconştientă constituie obiectul conştiinţei mentale, care le aduce pe acestea la un nivel conştient.[58]

„Cea de-a şaptea [conştiinţă] … este obiectul *(ālambana)* celei de-a şasea."[59]

„Ce este conştiinţa vizuală *(cakṣurvijñāna)*? Este aceea care, fiind stabilită în organul «ochi» *(cakṣus)*, discerne formele *(rūpa)*.

[58] Pentru conştiinţa mentală *(manovijñāna)* ca instanţă responsabilă de conştientizarea minţii *(manas)*, vezi Chatterjee 1999:106!

[59] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:469.

Ce este conştiinţa mentală *(manovijñāna)*? Este aceea care, fiind stabilită în organul «minte» *(manas)*, discerne factorii *(dharma)*."[60]

Exprimat într-o terminologie mai puţin filosofică, faptul că mintea constituie obiectul *(ālambana)* conştiinţei mentale s-ar putea parafraza prin afirmaţia că ideaţiile *(vijñapti)* conştiinţei mentale se conformează personalităţii apropriate de minte. Experienţa conştientă a unui individ, adică ideaţiile conştiinţei mentale ale sale, depinde de structura mental-corporal-senzorială ce constituie persoana sa.[61] Mintea apropriază în mod inconştient această structură, produce simţul egoului, al sinelui, cu privire la ea, pe când conştiinţa mentală experimentează în mod conştient conţinutul acestora.

Procesul prin care activitatea de apropriaţie a minţii ajunge să determine experienţa conceptuală a conştiinţei mentale nu este foarte clar detaliat în literatura şcolii şi nici în literatura budhistă, în genere. Se sugerează faptul că, întâi de toate, mintea determină conştiinţa mentală la a reprezenta, într-o manieră conceptuală, conştientă, sinele apropriat. Odată ce acest sine a dobândit o înfăţişare conceptuală, pasul următor pare a fi acela prin care întreaga manifestare cu care sinele interacţionează este reprezentată în chip conceptual. O posibilă justificare a acestei etape ar putea fi aceea că, odată ce sinele este experimentat ca având o identitate conceptuală, este firesc ca şi transformările sale, ca şi interacţiunea sa cu restul manifestării să fie înfăţişată tot în mod conceptual. Deoarece sinele, persoana, mediază experienţa întregii manifestări, universul fiind reprezentat după cum se reflectă el la nivelul sinelui individual, reprezentarea conceptuală a sinelui implică existenţa unei reprezentări conceptuale şi a interacţiunilor sale cu restul manifestării. Prin aceasta, întregul univers cu care sinele interacţionează dobândeşte o reprezentare conceptuală. Această schemă a procesului prin care experienţa dobândeşte o formă conceptuală datorită determinaţiei exercitate de minte este mai degrabă o încercare de reconstrucţie, ea neapărând explicit formulată în întregime în vreunul dintre textele şcolii, ci doar în mod parţial, fragmentar.

[60] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:292.

[61] Pentru un studiu asupra dependenţei conştiinţei-mentale de minte, vezi Waldron 2003:227-228 (notele 72-74)!

Asocierea conştiinţelor senzoriale cu organele senzoriale şi a conştiinţei mentale cu individul apropriat de minte *(manas)*

Textele Vijñānavāda tind să atribuie conştiinţei mentale cu predilecţie acest rol de a experimenta în mod conştient determinaţiile corespunzătoare sinelui individual apropriat de minte, însă în cadrul acestui proces cele cinci conştiinţe senzoriale au un rol destul de apropiat de cel al conştiinţei mentale. Mai exact, conştiinţele senzoriale experimentează ideaţiile produse la nivelul organelor senzoriale *(indriya)* apropriate, iar conştiinţa mentală înfăţişează aceste ideaţii într-o formă conceptuală. Astfel că se poate considera că, în mod egal, conştiinţa mentală şi conştiinţele senzoriale sunt implicate în acest proces de conştientizare a determinaţiilor sinelui individual apropriat.

Conştiinţele senzoriale experimentează ideaţiile corespunzătoare fiecăruia dintre cele cinci organe senzoriale; acest conţinut senzorial este însă într-o formă brută, neconceptualizată. Conştiinţele senzoriale sunt „stabilite" în aceste organe senzoriale, le au pe acestea ca „suport", ca „bază" *(āśraya)*, însă, prin faptul că organele senzoriale constituie apropriaţii ale minţii, conştiinţele senzoriale au deopotrivă mintea ca suport. Totuşi, în vederea diferenţierii lor, ele îşi primesc denumirea nu de la minte *(manas)* – care reprezintă suportul lor comun – ci de la suporturile lor particulare şi anume organele senzoriale specifice. Astfel că, în loc de a fi numite, în mod nediferenţiat, „conştiinţe mentale" *(manovijñāna)*, ele primesc denumiri specifice şi anume „conştiinţa vizuală" *(cakṣurvijñāna)*, „conştiinţa auditivă" *(śrotravijñāna)* etc. Experienţa lor constituie deopotrivă experienţă a unui conţinut apropriat de minte, dar, deoarece s-au putut identifica şi anumite suporturi, anumite baze specifice fiecăreia din ele, ele au primit denumiri în acord cu aceste suporturi, din raţiuni ce ţin de o mai uşoară diferenţiere a lor.

Nu aceeaşi a fost şi situaţia în cazul conştiinţei mentale *(manovijñāna)* propriu-zise, pentru care autorii Vijñānavāda nu au găsit niciun suport corporal specific, de la care ea ar fi putut primi o denumire specifică. Autorii şcolii observă, în mod simplu, dependenţa conştiinţei ce efectuează conceptualizarea de sinele individual, de persoana apropriată de minte, şi astfel ei o denumesc pe aceasta „conştiinţa mentală" *(manovijñāna)*. Aşa cum conştiinţa vizuală (*cakṣurvijñāna* – literal, în sanskrită, „conştiinţa ochiului", „*cakṣus"* însemnând „ochi"), având ochiul *(cakṣus)* drept suport, primeşte numele de

„*cakṣurvijñāna”,* tot astfel, şi conştiinţa ce efectuează conceptualizarea, având sinele individual *(ātman)* apropriat de minte *(manas)* ca suport, primeşte numele de „*mano-vijñāna”* („conştiinţă a minţii [ce apropriază sinele individual]”).

„Deoarece cele cinci organe reprezintă germenii *(bīja)* celor cinci conştiinţe [senzoriale] *(vijñāna)*, trebuie să se considere că şi mintea *(manas)* reprezintă germenele conştiinţei mentale. Fiindcă mintea este pentru conştiinţa mentală *(manovijñāna)* ceea ce sunt cele cinci organe senzoriale pentru cele cinci conştiinţe [senzoriale].”[62]

Ştiinţa modernă ar atribui procesul gândirii conştiente creierului, organului cerebral, însă autorii Vijñānavāda nu par să aibă vreo cunoştinţă în această privinţă. [63] Ei nu asociază procesul gândirii conceptuale cu nicio componentă specifică a persoanei umane, ci consideră că unicul suport al instanţei responsabile de conceptualizare este, pur şi simplu, persoana, sinele individual *(ātman)*. Dată fiind această dependenţă directă pe care instanţa responsabilă de conceptualizare o are faţă de sinele individual apropriat de minte, dependenţa directă care implică absenţa vreunui suport *(āśraya)* specific, acea ipostază a conştiinţei ce efectuează conceptualizarea nu a putut primi un alt nume decât „conştiinţă mentală” *(manovijñāna)*.

Dintr-o perspectivă filosofică riguroasă, conştiinţa mentală propriu-zisă şi conştiinţele senzoriale sunt, în egală măsură, conştiinţe mentale, adică instanţe ale conştiinţei ce au mintea *(manas)* ca obiect *(ālambana)*. Faptul că se foloseşte termenul de „conştiinţă mentală” *(manovijñāna)* doar pentru acea ipostază a conştiinţei ce efectuează sinteza categorială este unul lipsit de temeiuri filosofice serioase. Este adevărat că există anumite deosebiri importante între activitatea conştiinţei mentale şi cea a conştiinţelor senzoriale, însă acestea nu ţin de faptul că una ar avea ca obiect mintea *(manas)* în mai mare măsură decât celelalte.

„Toate cele şase conştiinţe *(vijñāna)* sunt stabilite în minte *(manas)*; totuşi, doar cea de-a şasea, conştiinţa mentală, primeşte numele de «conştiinţă mentală» *(manovijñāna)*. Aceasta deoarece ea este denumită în conformitate cu suportul ei special şi anume cea de-a şaptea conştiinţă, mintea *(manas)*. Tot astfel, cele cinci conştiinţe [senzoriale], chiar dacă sunt stabilite şi ele în minte *(manas)*, sunt denumite în conformitate cu suporturile lor speciale, adică ochiul ş.a.m.d.

---

[62] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:234.

[63] Pentru o analogie interesantă între conştiinţa mentală *(manovijñāna)* şi creier, instanţa cerebrală, vezi Lai 1979:69!

Altfel, am putea spune că motivul pentru care conştiinţa mentală *(manovijñāna)* este denumită astfel este acela că ea este stabilită doar în minte *(manas)*, pe când celelalte cinci sunt, de asemenea, stabilite şi în anumite organe materiale *(rūpīndriya)*, adică în ochi ş.a.m.d.

Astfel că cele şase conştiinţe *(vijñāna)* sunt denumite într-un anumit mod în conformitate cu suporturile lor şi raportându-le una la cealaltă: conştiinţă vizuală, …, conştiinţă mentală."[64]

„Conştiinţa mentală *(manovijñāna)* … trebuie să aibă un suport, un domeniu *(āyatana)* corespunzător numelui său. … Acest suport este cea de-a şaptea conştiinţă, [adică mintea]."[65]

Mintea *(manas)* **ca obiect** *(ālambana)*, **ca domeniu** *(dhātu)* **al conştiinţei mentale** *(manovijñāna)*

Deseori textele Vijñānavāda explică relaţia dintre conştiinţa mentală, pe de o parte, şi mintea, sinele apropriat de minte, pe de altă parte, ca o relaţie dintre o conştiinţă şi obiectul *(ālambana)*, domeniul *(dhātu)* acesteia. Chiar dacă conceptul de „minte" *(manas)*, în sensul său caracteristic din Vijñānavāda, nu poate fi găsit în scrierile Abhidharma, totuşi, modalitatea în care Abhidharma discută despre obiectul conştiinţei mentale este în bună măsură similară cu modalitatea în care Vijñānavāda discută aceeaşi problemă. Diferenţa constă în faptul că, în expunerea teoriei sale despre obiectul, despre domeniul conştiinţei mentale, Vijñānavāda face apel la conceptul de „minte" *(manas)*, pe când Abhidharma nu implică acest concept.

Şcoala Vaibhāṣika, cel puţin în forma în care este ea prezentată de Vasubandhu în *Abhidharmakośa*, postulează existenţa unui aşa-numit *„manodhātu"* („domeniu al minţii" sau, mai precis, „domeniu al conştiinţei mentale") ca obiect al experienţei conştiinţei mentale. Pentru a stabili o similaritate cu cele cinci conştiinţe senzoriale, cărora le sunt asociate anumite organe şi anumite obiecte specifice, obiectul conştiinţei mentale mai este uneori menţionat şi sub numele de „domeniu al minţii" *(manaāyatana)* sau „organ al minţii" *(manaindriya)*[66]. Domeniul conştiinţei mentale este constituit din experienţa conştiinţelor senzoriale înfăţişată într-o formă categorială; altfel spus, domeniul

[64] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:289-290.

[65] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:282.

[66] Fiind vorba despre un context Abhidharma, termenul „minte" *(manas)* nu are sensul pe care acest cuvânt îl are în Vijñānavāda, ci este mai degrabă sinonim cu „conştiinţa mentală" *(manovijñāna)*.

conştiinţei mentale este constituit din ansamblul experienţei la care predispune un anumit sine individual apropriat (experienţa senzorială plus înfăţişarea sa în mod categorial).

„I.17. Primele cinci conştiinţe au ca suporturi cele cinci organe materiale, adică ochiul ş.a.m.d.; cea de-a şasea conştiinţă, conştiinţa mentală, nu are un astfel de suport. Aşa că, pentru a-i atribui un suport acestei conştiinţe, ceea ce îi serveşte ei drept suport, adică oricare dintre cele şase conştiinţe, este denumit «minte» *(manas)* sau «plan al minţii» *(manodhātu)* sau «domeniu al minţii» *(manaāyatana)* sau «organ al minţii» *(manaindriya)*."[67]

Aceeaşi funcţie îi este atribuită conştiinţei mentale *(manovijñāna)* şi în Vijñānavāda, doar că într-o terminologie uşor diferită. Conştiinţa mentală îşi exercită activitatea asupra oricăruia dintre conţinuturile conştiinţelor senzoriale, dându-le acestora o înfăţişare conceptuală. În privinţa obiectului *(ālambana)* ei, nu se afirmă că acesta ar fi constituit din oricare dintre conştiinţele senzoriale, dintre facultăţile senzoriale ale persoanei, ci, la un mod mai general, se afirmă că obiectul este constituit din minte *(manas)*, adică din acea ipostază a conştiinţei ce apropriază întregul corp, inclusiv facultăţile sale senzoriale.

Faptul că mintea, că sinele apropriat de ea, constituie obiectul *(ālambana)* conştiinţei mentale reiese din constatarea comună, pre-filosofică, a faptului că experienţa conştientă a unei persoane este în strictă dependenţă de sinele său, de structurile sale psiho-corporale. O persoană experimentează ideaţiile produse la nivelul organelor sale de simţ şi, de asemenea, pe cele de tipul conceptualizării, produse la nivelul instanţei sale cerebrale (o echivalare, într-o terminologie mai modernă, a conştiinţei mentale). Astfel că se poate afirma că experienţa conceptuală a unei persoane, prin faptul că depinde de anumite componente ale persoanei respective, depinde de actul de apropriaţie *(upādāna)* al minţii, prin care un anumit sine individual, laolaltă cu toate predispoziţiile sale către un anumit tip de experienţă, este asumat drept identitate proprie.

Germenii conceptualizării *(abhilāpavāsanā)* **şi aproprierea lor de către minte** *(manas)*

Dintre toate elementele unei personalităţi apropriate, Vijñānavāda consideră că cele responsabile de producerea conceptualizării sunt aşa-numitele

[67] Vasubandhu – *Abhidharmakośa*, I.17, apud. *Mahāyānasaṃgraha*, Lamotte 1973:16, notă de subsol.

„întipăriri ale categoriilor lingvistice” *(abhilāpavāsanā)*. Autorii şcolii nu identifică un anumit organ (adică creierul) şi mecanismele sale specifice ca fiind acelea ce dau socoteală de producerea experienţei conceptualizate, ci se rezumă la a considera aceste întipăriri *(vāsanā)*, aceşti germeni *(bīja)*, ca fiind cei care explică în mod exhaustiv naşterea experienţei conceptuale.

Dat fiind faptul că procesul conceptualizării nu îşi are originea în nişte eventuale constrângeri obiective, forma conceptualizată a experienţei depinde, pur şi simplu, de tipul de instanţă capabilă de a conceptualiza care a fost apropriată. Conceptualizarea fiind oarecum similară imaginaţiei, adică având un caracter subiectiv, individual, actul minţii care aproprиază germenii unui anumit tip de conceptualizare şi nu pe cei ai altuia, devine decisiv în privinţa modului în care experienţa va fi conceptualizată. Astfel că, în cazul oricărei fiinţe, experienţa produsă la nivelul conştiinţei mentale, experienţă a cărei formă proprie este cea de conceptualizare, depinde exclusiv de mintea *(manas)* care a apropriat un anumit tip de germeni ai conceptualizării *(abhilāpavāsanā)* şi nu de nişte eventuale caracteristici ale obiectului.[68]

Atât organele de simţ cât şi conştiinţa mentală, prin statutul lor personal, individual, constituie elemente apropriate. Aşadar, ceea ce o persoană experimentează în mod conştient este totuna cu elementele apropriate ce constituie persoana, individualitatea sa. Constatarea banală că nimeni nu experimentează ideaţiile produse de organele senzoriale sau de conştiinţa mentală a celorlalţi constituie o dovadă suplimentară în favoarea dependenţei experienţei conştiente, a experienţei conştiinţelor operaţionale, de activitatea apropriatoare a minţii. Însăşi ideea de de „experienţă personală”, de „experienţă individuală” conţine, în mod analitic, ideea de „minte”, de „apropriaţie”, deoarece constituirea individualităţii, a persoanei, presupune în mod necesar mintea *(manas)*. Filosofia realistă reuşeşte să menţină o anumită obiectivitate a experienţei conştiente considerând că aceasta reproduce, intenţionează o anumită realitate obiectivă; budhismul însă se rezumă la a o considera sub aspectele sale individuale, subiective, şi astfel tot ceea ce determină conţinutul gândirii conştiente este individualitatea apropriată de minte.

[68] În capitolul „II.6.3. Germenii *(bīja)* manifestării factorilor *(dharma)*”.

„Se spune despre conştiinţa mentală *(manovijñāna)* că este stabilită în minte deoarece atâta timp cât mintea *(manas)* nu a încetat, [conştiinţa mentală] nu este liberă de constrângerea [de a experimenta] ideaţii *(vijñapti)* ale obiectelor *(nimitta)*."[69]

Este adevărat că un anumit individ poate crea noi concepte sau poate dobândi concepte din relaţiile cu alţi indivizi, însă aceste două situaţii nu alterează mult caracterul subiectiv al sistemului categorial deoarece, în primul caz, se poate considera că inventarea noilor concepte se face doar pe baza unora preexistente, iar, în cel de-al doilea, caracterul subiectiv al categoriilor se păstrează, originea lor fiind tot într-un individ.

„Comprehensiunea factorilor *(dharmagrāha)* este de două tipuri: înnăscută *(sahaja)*, sau de tipul reflecţiei *(vikalpita)*.

Primul tip ia naştere doar datorită unei cauze inerente [personalităţii], datorită întipăririlor *(vāsanā)* erorii *(abhūta, vitatha)*, adică datorită tendinţei fără de început în timp către perceperea unor factori şi datorită germenilor pe care această tendinţă îi întipăreşte la nivelul conştiinţei. Acest [tip] este întotdeauna asociat persoanei. Ia naştere şi se manifestă prin sine, independent de vreo învăţătură falsă *(mithyādeśanā)*, indiferent de vreo reflecţie falsă. De aceea este denumit «înnăscut» *(sahaja)*…

Cel de-al doilea tip [de comprehensiune] este datorat actualizării unor condiţii *(pratyaya)* exterioare. Pentru ca el să ia naştere este nevoie de învăţături false sau de reflecţii false. De aceea este denumit «de tipul reflecţiei» *(vikalpita)*."[70]

Individul uman *(ātman)* **drept componentă obiect** *(nimittabhāga)* **a minţii, ideaţiile conştiinţei mentale** *(manovijñāna)* **drept componentă a reprezentării** *(darśanabhāga)*

Vijñānavāda operează încă din textele sale vechi o distincţie între o componentă a reprezentării *(darśanabhāga)* şi o componentă a obiectului perceput *(nimittabhāga)*, distincţie care este aplicată, într-un mod nu tocmai corect, tuturor ipostazelor conştiinţei. Această distincţie depinde de existenţa iluziei „obiectului" extern conştiinţei, care ar constitui componenta obiectului perceput *(nimittabhāga)* şi care s-ar opune reprezentării acelui obiect la nivelul conştiinţei, adică componentei reprezentării *(darśanabhāga)*. Posibilitatea aplicării acestei distincţii conştiinţei-depozit este îndoielnică, însă ea poate fi

---

[69] *„tan manovijñānaṃ mana-āśritam ucyate aniruddhe hi manasi nimitte vijñaptibandh(an)āmuktiḥ niruddhe ca tanmuktiḥ/"*

Yogācārabhūmi, secţiunea *Pravṛtti*, în Waldron 2003:183; în Schmithausen 1987:202 (trad. engleză), 1987:489-490 (reconstrucţie sanskrită).

[70] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:80.

aplicată conştiinţelor individuale ce sunt implicate în experimentarea „obiectului extern”.

Aplicată minţii, se poate considera că aceasta are drept componentă a obiectului perceput *(nimittabhāga)* orice tip de manifestare ce este apropriat, orice poate constitui un individ uman. Drept componentă a reprezentării *(darśanabhāga)*, adică drept acel aspect sub care mintea îşi experimentează propriul său obiect, textele Vijñānavāda identifică ideaţiile conştiinţei mentale, iar aceasta deoarece conştiinţa mentală este cea care devine conştientă, care reprezintă obiectul apropriat de minte. La nivelul unui individ, modul în care îşi reprezintă, în care experimentează el sinele apropriat de minte, constă în acele ideaţii conştiente, având o formă conceptuală şi vizând sinele, ideaţii care sunt produse la nivelul conştiinţei mentale. O echivalare totală între componenta reprezentării *(darśanabhāga)* a minţii şi ideaţiile conştiente care iau forma sinelui şi care sunt produse la nivelul conştiinţei mentale nu este întrutotul corectă deoarece experienţa minţii, la nivelul individului, ia şi forma perturbaţiilor *(kleśa)*. Totuşi, măcar includerea ideaţiilor conştiente ce iau forma sinelui în categoria reprezentărilor *(darśanabhāga)* minţii este justificată, iar ceea ce face posibilă aceasta este tocmai relaţia strânsă, de determinaţie, pe care mintea, exercitând-o asupra conştiinţei mentale, îi transferă acesteia conţinuturile sale.

„II.11. Ideaţiile minţii *(manovijñapti)* au drept componentă a obiectului toate ideaţiile, începând cu cele vizuale până la cele de tipul factorilor *(dharma)*, iar drept componentă a reprezentării ideaţiile conştiinţei mentale *(manovijñānavijñapti)*, deoarece conştiinţa mentală reprezintă discriminarea *(vikalpa)* sub care orice ideaţie se înfăţişează.”[71]

Relaţia de determinaţie dintre minte *(manas)* şi conştiinţa mentală *(manovijñāna)* formulată în terminologie Abhidharma

Exprimată într-o terminologie de sorginte Abhidharma, relaţia dintre minte *(manas)* şi conştiinţa mentală *(manovijñāna)* constă în faptul că mintea reprezintă fie condiţia imediat antecedentă *(samanantarapratyaya-āśraya)*, fie condiţia suverană *(adhipatipratyaya-āśraya)* a conştiinţei mentale.[72] Există o

[71] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.11, Lamotte 1973:100-101.

[72] Pentru o discuţie asupra celor patru tipuri de condiţii *(pratyaya)* descoperite de filosofii Hīnayāna şi care sunt în general acceptate şi în şcolile Mahāyānei, vezi

oarecare diferenţă între cele două poziţii, diferenţă nu tocmai uşor de explicat într-un alt cadru conceptual decât cel al Abhidharmei, însă ambele poziţii împărtăşesc faptul că atribuie minţii, în relaţie cu conştiinţa mentală, un rol de determinant (fie el imediat antecedent fie el suveran). Teoria ce consideră mintea drept condiţie imediat antecedentă este cea mai veche dintre cele două, ea putând fi întâlnită în texte ca *Yogācārabhūmi*, *Mahāyānasaṃgraha*, *Abhidharmasamuccaya* etc. Mintea apare, în relaţie cu conştiinţa mentală, drept condiţie suverană *(adhipatipratyaya-āśraya)* sau, în alţi termeni, drept condiţie simultană *(sahabhū-āśraya)* la Nanda, cunoscut doar din referinţele pe care Hiuan-Tsang le face la el.[73]

„Ce este mintea?... Reprezintă, de asemenea, conştiinţa *(vijñāna)* ce constituie [condiţia] imediat antecedentă *(samanantaraniruddha)* a celor şase conştiinţe-[operaţionale].”[74]

„I.16. Comportându-se ca o condiţie imediată *(samanantarapratyaya)* şi constituind un suport *(āśrayībhūta)*, conştiinţa care tocmai a încetat *(anantaraniruddhavijñāna)* reprezintă suportul naşterii *(utpattyāśraya)* conştiinţei mentale *(manovijñāna)*.”[75]

„… conştiinţa care tocmai a încetat *(anantaranirudhavijñāna)* şi care este denumită «*manas*» produce ocazia *(avakāśa)* apariţiei conştiinţei ce urmează să se producă *(utpitsu vijñāna)* şi astfel ea reprezintă suportul naşterii *(utpattyāśraya)* [sale].”[76]

Funcţia dublă a minţii: producerea perturbaţiilor şi determinarea conştiinţei mentale

Atât *Mahāyānasaṃgraha*, cât şi *Abhidharmasamuccayabhāṣya* sugerează chiar o derivare etimologică a numelui *„manas”* de la termenul *„samanantara”* („imediat”). Laolalaltă cu aceasta se acceptă şi interpretarea etimologică clasică – şi totodată corectă – conform căreia *„manas”* provine de la rădăcina *„man”* (cu sensul de „a gândi”, dar care în Vijñānavāda dobândeşte un sens mai specificat, de „a mentaliza”, „a apropria”, „a considera ceva ca pe propriul

Abhidharmakośa, III,61-65 în Chaudhuri 1983:113-114. Vezi şi Stcherbatsky 1999:138-139, Ganguly 1992:49-50!

[73] Hiuan-Tsang – *Ch’eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:230-232.

[74] *„manas katamat/ ... yacca ṣaṇṇāṃ vijñānāṃ samanantaraniruddhaṃ vijñānam/”* *Abhidharmasamuccaya*, Pradhan (1950:12), apud. Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:112.

[75] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.6, Lamotte 1973:16.

[76] Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, ad. I.6, Lamotte 1973:16.

sine”). Apropierea etimologică dintre *„manas”* şi *„samanantara”* nu este însă corectă; prezenţa grupului de litere *„mana”* în *„samanantara”* este doar rezultatul unui accident fonetic rezultat din alăturarea lui *„sam”* („împreună”) cu *„an”* (particulă privativă) şi cu *„antara”* („interval”, „pauză”) – care, laolaltă, dau sensul de „împreună/laolaltă, fără niciun interval intermediar” – aceştia fiind adevăraţii componenţi etimologici ai lui *„samanantara”,* care nu au nicio legătură cu *„man”* sau *„manas”.*

Căutarea a două interpretări etimologice pentru *„manas”* a avut probabil ca motivaţie dubla funcţie atribuită minţii în textele Vijñānavāda: aceea de a constitui condiţia determinantă a conştiinţei mentale şi aceea de a da naştere perturbaţiilor, prin faptul că introduce ataşament faţă de sinele individual apropriat.

„I.6. Mintea *(manas)* poate fi de două tipuri *(dvividha)*:

1) … Comportându-se ca o condiţie imediată *(samanantarapratyaya)*… reprezintă suportul naşterii *(utpattyāśraya)* conştiinţei mentale *(manovijñāna)*.

2) Cea de-a doua este mintea perturbată *(kliṣṭamanas)*…

Conştiinţele [operaţionale] iau naştere având primul tip de minte ca fundament; cel de-al doilea reprezintă perturbaţie.”[77]

„Astfel că mintea este de două tipuri: mintea afectată de ego şi mintea în calitate de condiţie imediat anterioară.”[78]

Ambele funcţii constituie alteraţie; prin capacitatea sa de a produce perturbaţiile *(kleśa)*, mintea alterează starea de calm, de pace *(śanta)*, a conştiinţei, pe când, prin condiţia sa de determinant al conştiinţei mentale *(manovijñāna)*, mintea participă la alterarea condiţiei uniforme, non-determinate, a ceea ce există în mod firesc, alteraţie ce se realizează prin instituirea naturilor proprii determinate *(svabhāva)*. În acest sens, experienţa minţii, sub ambele sale aspecte, constituie „obstrucţionare” *(āvaraṇa)* a realităţii, alteraţie a acesteia.

Într-o terminologie proprie şcolii Vijñānavāda, se poate considera că funcţia dublă a minţii constă în producerea „obstrucţiilor obiectelor cognoscibile” *(jñeyāvaraṇa)* şi a „obstrucţiilor perturbaţiilor” *(kleśāvaraṇa)*.[79]

[77] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.6, Lamotte 1973:15-16.

[78] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:112.

[79] Vezi capitolul „III.4.2. Obstrucţiile obiectelor cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)* şi obstrucţiile perturbaţiilor *(kleśāvaraṇa)”*!

„Cea de-a şaptea conştiinţă, mintea *(manas)*, deţine două capacităţi: capacitatea de a produce perturbaţii, atunci când consideră conştiinţa-depozit ca pe un sine, capacitatea de a funcţiona ca substratul simultan al apariţiei conştiinţei mentale *(manovijñāna)*, prin care atribuie diversele desemnări convenţionale *(vyavahāra)* [experienţei]. [Astfel] sunt produse percepţiile factorilor *(dharma)*, obstrucţiile obiectelor cognoscibile *(jñeyāvaraṇa).*"[80]

Sistemul categorial determinat de stările, de înclinaţiile sinelui individual

O consecinţă importantă în plan filosofic a determinaţiei conştiinţei mentale de către minte este faptul că orice tip de cunoaştere conceptuală, ce constituie un produs al conştiinţei mentale, depinde de ego, implică egoul, este relativă la acesta. Prin aceasta, cunoaşterea discursivă are un caracter subiectiv, implică perspectiva individuală limitată din care este ea produsă. Luând naştere în dependenţă faţă de ego, cunoaşterea discursivă este afectată de caracterul eronat *(viparyāsa, vitathā)* al discriminării egoului. Orice reprezentare a conştiinţei mentale include ataşamentul faţă de sine *(ātmasneha)*, eroarea sinelui. Vijñānavāda – şi budhismul în genere – pun clasificarea categorială pe seama înclinaţiilor egoului; în felul acesta, caracterul eronat al egoului se transferă registrului cunoaşterii discursive.

„30. Cei care nu cunosc *(ajānaka)*, cei imaturi *(bāla)*, concep *(kḷp)* [ideea] de «sine interior» *(antarātman)*. Prin stabilirea *(āśritya)* în percepţia sinelui *(ātmadarśana)* [iau naştere] şi numeroase opinii *(dṛṣṭi)*."[81]

„Perceperea realităţii corpului *(satkāyadṛṣṭi)* … este fundamentul *(mūla)* tuturor celorlalte opinii *(dṛṣṭi)*."[82]

Relaţia dintre sinele individual apropriat şi tendinţele către aplicarea unui anumit sistem categorial este mai strânsă decât simpla prezenţă, la nivelul sinelui apropriat, a germenilor unui anumit sistem categorial. Este vorba şi de o anumită relaţie de concordanţă, de conformare a discriminărilor categoriale anumitor tendinţe ale individului. Sistemul categorial tinde să înfăţişeze într-un

---

[80] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:115.

[81] *„30. kalpaya[n]ty antarātmānaṃ taṃ ca bālā ajānakāḥ/*
ātmadarśanam āśritya tathā bahvyaś ca dṛṣṭayaḥ//"
Paramārtha-gāthā, 30, Schmithausen, 1987:228.

[82] *„satkāyadṛṣṭiṃ … tadanyasarvadṛṣṭimūlaṃ"*
Bodhisattvabhūmi, Wogihara, 51,9f; apud. Schmithausen 1987:515.

mod conceptual stările prin care poate trece individul; aplicarea acestui sistem categorial stărilor individuale le reifică pe acestea, le transformă, într-un mod iluzoriu, în entităţi determinate, autonome. Autorii budhişti nu detaliază în legătură cu modul în care un anumit sine individual determină aplicarea unui anumit sistem categorial, însă indică destul de clar faptul că sistemul categorial intenţionează stări ale sinelui, ba chiar, însăşi identitatea sinelui. Întâi de toate, sinele individual dobândeşte o identitate determinată conceptual, pentru ca ulterior, pe baza acesteia, şi diferitele sale stări particulare să fie subsumate unor anumite categorii şi, prin aceasta, să fie reificate.[83] Universul structurat categorial ar reproduce astfel nevoile, interesele unui sine individual. Prin aceasta, experienţa conceptualizată dobândeşte un plus de eroare, de alteraţie.

„38. Cel îndurerat *(duḥkhin)*, [gândind] «eu sunt afectat de durere» *(duḥkhito 'ham asmi)*, stabileşte [existenţa] sinelui *(ātman)* şi a durerii *(duḥkha)*. Sau, de asemenea, [tot astfel se întâmplă] şi cu cel fericit *(sukhita)*. [Acest act] este cel care dă naştere *(samutthāpaka)* unei opinii (*dṛṣṭi)* concepute *(parikalpa)*. Odată născut *(jata)*, din acesta ia naştere acea [opinie concepută]."[84]

---

[83] Pentru legătura strânsă dintre minte *(manas)*, dintre discriminarea sinelui individual, şi multiplele discriminări categoriale ale obiectelor determinate, vezi Chatterjee 1999:104!

[84] *„38. duḥkhī duḥkhito 'ham asmīty ātmānaṃ sukhito vā punar duḥkhaṃ vyavasyati/*

parikalpo dṛṣṭisamutthāpakaḥ sa tasmāj jātas taj janayaty api//"

Paramārtha-gāthā, 38, Schmithausen 1987:232, appendix II.

III.3. Construcţia conceptuală *(parikalpitasvabhāva)*

III.3.1. Non-referenţialitatea conceptului

Atitudinea critică faţă de concept de-a lungul întregii filosofii budhiste

Unul dintre elementele de doctrină ce este comun întregii filosofii budhiste, de-a lungul tuturor înfăţişărilor sale, este atitudinea critică faţă de ceea ce înseamnă concept, categorie. Chiar şi Hīnayāna, care în general a aderat la o ontologie realistă şi care, prin aceasta, admitea existenţa unei multiplicităţi de obiecte, nega totuşi identitatea conceptuală, categorială, atribuită în mod comun obiectelor experienţei. Conform Hīnayānei, existenţa empirică, chiar dacă avea realitate, chiar dacă era caracterizată de multiplicitate, totuşi nu era constituită din obiectele complexe, definite, pe care experienţa comună le identifică, ci din aşa-numiţii „factori” *(dharma)*, din particule lipsite de individualizare la nivelul experienţei comune. Ceea ce experienţa comună identifică la nivelul manifestării, adică o multiplicitate de obiecte având o identitate proprie determinată conceptual, era considerat drept pură iluzie, drept imaginaţie.

Ontologia absolutistă şi monistă a Mahāyānei face ca atitudinea incriminantă faţă de concept să dobândească temeiuri chiar mai solide decât în Hīnayāna. Conform Mahāyānei, singura existenţă autentică, singura existenţă absolută este cea a unicei realităţi ultime *(dharmadhātu, tathatā)*; realismul pluralist al Hīnayānei era înlocuit cu un monism absolutist. Deoarece realitatea ultimă propovăduită în Mahāyāna transcende toate categoriile, toate conceptele, registrul conceptual era privat de orice validitate, de orice aplicabilitate metafizică. Însă Mahāyāna îi refuză registrului conceptual nu doar validitatea metafizică, ci, în egală măsură, validitatea empirică, fenomenală.

„VIII.31. Natura dependentă *(paratantralakṣaṇa)* şi natura desăvârşită *(pariniṣpannalakṣaṇa)* sunt caracterizate *(lakṣaṇa)* de separaţia absolută *(atyantaviyoga)* de natura concepută *(parikalpitalakṣaṇa)*, sub toate aspectele sale *(sarvākāra)*, fie ele de [tipul] perturbaţiei *(saṃkleśa)* sau de [tipul] purificării *(vyavadāna)*. La nivelul acestor [naturi proprii] ea nu poate fi percepută *(upalabdhi)* – aceasta este învăţătura *(upadeśa)* Mahāyānei în legătură cu caracteristicile vacuităţii *(śūnyatā)*.”[1]

---

[1] *„VIII.31. yat paratantralakṣaṇe pariniṣpannalakṣaṇe ca sarvākārataḥ saṃkleśavyavadānaparikalpitalakṣaṇasya atyantaviyogalakṣaṇaṃ teṣu tadanupalabdhiś ca tad mahāyāne śūnyatālakṣaṇopadeśa iti/”*

Saṃdhinirmocana-sūtra, VIII.31, Lamotte 1935:224.

Conform Mahāyānei, fenomenalul se prezintă sub forma unui flux cauzal amorf, unitar, omogen, la nivelul căruia nu există niciun fel de discriminare, niciun fel de delimitaţie internă. În general acest flux cauzal este explicat prin teoria coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*. Şcoala Vijñānavāda preferă însă explicitarea acestui flux nu atât ca serie a coproducerilor condiţionate – deşi această interpretare nu este nici respinsă – ci, mai degrabă, sub forma naturii dependente *(paratantrasvabhāva)*, sub forma „şuvoiului" *(ogha)* conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*. Şcoala logicistă Sautrāntika-Yogācāra, preocupată mai degrabă de problemele de ordin epistemic decât de cele ontologice, consideră că fluxul cauzal amorf este experimentat de către o fiinţă umană sub forma percepţiei *(pratyakṣa)*, care este în totalitate lipsită de discriminare, de construcţie conceptuală *(kalpanāpoḍha)*.[2]

Indiferent de modul în care se discută despre manifestare, şcolile Mahāyānei cad de acord asupra faptului că aceasta se prezintă sub forma unui şuvoi, a unei serii cauzale, şi asupra faptului că la nivelul acestui flux cauzal nu există niciun fel de delimitaţie internă, niciun fel de determinaţie.

Discriminarea conceptuală devine, în aceste condiţii, un simplu act de imaginaţie al individului ce o experimentează, act care nu îşi găseşte un temei obiectiv nici la nivelul realităţii ultime şi nici măcar la nivelul contingent, fenomenal, al manifestării. Acest simplu act de imaginaţie este interpretat de către fiinţele umane în manieră intenţională, ca trimiţând, ca reproducând un nivel obiectiv, un nivel real al existenţei şi, prin aceasta, registrul conceptual devine nu doar simplă imaginaţie, ci, mai degrabă, eroare, falsitate *(viparyāsa)*. Prin registrul conceptual interpretat ca având obiectivitate este instituit un registru ontologic în totalitate iluzoriu şi anume registrul obiectelor determinate categorial. La nivelul acestui registru se desfăşoară cu preponderenţă existenţa umană; aici se produce înlănţuirea fiinţei umane, tragedia, suferinţa *(duḥkha)* pe care o experimentează aceasta. Fiind condiţia constituentă a stării de înlănţuire, registrul conceptual va fi principalul obiect al criticii ce constituie demersul soteriologic al Mahāyānei.

[2] Singh 1995:135-138 aminteşte principalele argumente pe care Dignāga şi Dharmakīrti le aduc împotriva existenţei unui referent real al conceptelor.

Natura concepută *(parikalpitasvabhāva)* **şi conştiinţa mentală** *(manovijñāna)* **în Vijñānavāda**

Toate obiectele cu care operează conştiinţa mentală – şi, prin aceasta, toate obiectele cu care operează gândirea conştientă, toate obiectele experienţei comune – au o natură conceptuală, sunt constituite în conformitate cu un anumit concept. Aria conceptuală reprezintă astfel aria totalităţii obiectelor experienţei umane obişnuite. „Concept" trebuie înţeles în sensul larg pe care acest cuvânt îl are în logică; astfel, şi verbele, şi prepoziţiile, şi adjectivele, şi adverbele au, alături de substantive, o referinţă conceptuală. Întreaga experienţă umană obişnuită este structurată conceptual, este formată din obiecte, relaţii, acţiuni, atribute constituite în mod conceptual.

Textele Vijñānavāda folosesc mai multe cuvinte pentru „concept"; alături de clasicul *„saṃjñā"* sunt frecvent întâlnite derivatele rădăcinii *„kḷp"* – „a concepe", adică *„vikalpa"* („discriminare")[3], *„kalpanā"* („construcţie mentală"), *„parikalpa",* („construcţie mentală", „imaginaţie"), *„parikalpitasvabhāva"* („natură proprie construită / imaginată"), *„saṃkalpa"* etc. Tot cu sensul de „concept", „categorie", sunt deseori folosiţi termeni ca „nume" *(nāman)*, „natură proprie" *(svabhāva)*, „formulare lingvistică" *(abhilāpa)*, „sens" *(artha)*, „categorie" *(pada)*, „formulare mentală" *(manojalpa)*, „caracteristică" *(nimitta)*, „particularitate" *(viśeṣa)*. Mai puţin folosit în Vijñānavāda, dar frecvent întâlnit în celelalte curente ale Mahāyānei, este termenul *„prapañca",* care are tot sensul de discriminare conceptuală, de obiect determinat manifestat prin acest act de discriminare.

Consacrarea o dobândeşte însă termenul de „natură concepută" *(parikalpitasvabhāva)*, iar aceasta deoarece acesta este numele prin care registrul conceptual este desemnat în cadrul faimoasei teorii despre cele trei naturi proprii *(trisvabhāva)* elaborate de autorii Vijñānavāda. Natura concepută reprezintă cel de-al treilea registru al existenţei, alături de registrul realităţii ultime, de natura desăvârşită *(pariniṣpannasvabhāva)*, şi de cel al fluxului condiţional, de natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*.

Conceptul reprezintă modul, aspectul sub care individul uman conştient îşi reprezintă experienţa; instanţa responsabilă de conceptualizare, de subsumarea categorială, este conştiinţa mentală *(manovijñāna)*.

[3] Pentru un studiu asupra semanticii termenului *„vikalpa"*, care pune în evidenţă caracterul artificial şi determinat al obiectului, vezi Forman 1989:401!

„686... «Rotund» *(māṇḍalya)*, «lung», «scurt» ş.a.m.d. reprezintă percepţii *(saṃgraha)* ale [naturii] concepute *(parikalpa)*."[4]

„Mahāmati, care sunt caracteristicile *(lakṣaṇa)* principalelor diviziuni *(prabheda)* ale naturii concepute *(parikalpitasvabhāva)*?

Acestea sunt: discriminarea *(vikalpa)* unei formule lingvistice *(abhilāpa)*, discriminarea unei denumiri *(avidheya)*[5], discriminarea unor caracteristici *(lakṣaṇa)*, discriminarea unor obiecte *(artha)*, discriminarea unor naturi proprii *(svabhāva)*, discriminarea unor cauze *(hetu)*, discriminarea unor opinii *(dṛṣṭi)*, discriminarea unor raţionamente *(yukti)*..."[6]

„Obiectul *(artha)* reprezintă natura concepută *(parikalpita svabhāva)*."[7]

„Ce sunt conceptele *(saṃjñā)*? Reprezintă perceperea anumitor caracteristici într-un obiect senzorial."[8]

Forma publică, trans-individuală, a conceptului este cuvântul *(śabda)*, numele *(nāman)*, formularea lingvistică *(abhilāpa)*, şi deseori textele budhiste se referă la concept ca „nume".[9]

„Ce sunt cuvintele? Sunt denumiri pentru natura proprie a factorilor."[10]

„Ce este numele? Este un cuvânt care desemnează *(saṃjñāprajñapti)* natura proprie *(svabhāva)* şi particularităţile *(viśeṣa)* factorilor *(dharma)* …"[11]

„XI.38. Caracteristicile *(nimitta)* conceperii unui obiect *(arthasaṃjñā)* sunt în conformitate cu denumirea *(yathājalpa)* şi [se datorează] propriilor sale întipăriri *(vāsanā)*. Astfel că această apariţie *(vikhyāna)* are caracteristici *(lakṣaṇa)* concepute *(parikalpita)*."[12]

---

[4] *„686... dīrghahrasvādimāṇḍalyaṃ parikalpasya saṃgrahāt//"*
Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 686, Nanjio 1956:350.

[5] *„Avidheya"* – formă greşită pentru *„abhidheya"*.

[6] *„tatra mahāmate katamatparikalpitasvabhāvaprabhedanayalakṣaṇam? yaduta abhilāpavikalpo 'vidheyavikalpo lakṣaṇavikalpo 'rthavikalpaḥ svabhāvavikalpo hetuvikalpo dṛṣṭivikalpo yuktivikalpa ..."*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:128.

[7] *„arthaḥ parikalpitaḥ svabhāvaḥ"*
Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. I.5, Anacker 1998:425.

[8] Vasubandhu – *Pañcaskandhakaprakaraṇa*, 3, Anacker 1998:66.

[9] Pentru o critică a referenţialităţii cuvântului, vezi Tillemans 1990:208-209 (nota 37)!

[10] Vasubandhu – *Pañcaskandhakaprakaraṇa*, 5, Anacker, 1998:71.

[11] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, VIII.19, Lamotte 1935:219.

[12] *„XI.38. yathājalpārthasaṃjñāyā nimittaṃ tasya vāsanā/*
tasmādapyarthavikhyānaṃ parikalpitalakṣaṇam//"
Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XI.38, Limaye 2000:187.

„VI.10. Aici, caracteristicile concepute *(parikalpitalakṣaṇa)* sunt cunoscute ca fiind stabilite *(niśritya)* în numele *(nāman)* asociate *(saṃbaddha)* trăsăturilor *(nimitta)*."[13]

„VI.4. Aici, ce reprezintă caracteristicile concepute *(parikalpitalakṣaṇa)* ale factorilor *(dharma)*?

Sunt atunci când, datorită naturilor proprii *(svabhāva)*, datorită particularităţilor *(viśeṣa)* factorilor *(dharma)*, se stabilesc *(vyavasthāpana)* nume *(nāman)*, denumiri convenţionale *(saṃketa)*, când obiectele *(artha)* sunt făcute cunoscute *(prajñapti)* în conformitate cu practicile lingvistice *(anuvyavahāra)*."[14]

Bineînţeles că statutul ontologic al conceptului este împărtăşit de concepţie, de propoziţie, de opinie *(dṛṣṭi)*, de raţionamentul teoretic *(yukti, tarka)*, toate acestea nefiind altceva decât compositum-uri de concepte.

Determinaţia conceptului *(parikalpa)*, **considerată în opoziţie cu non-determinaţia fluxului condiţional** *(pratītyasamutpāda)*

Orice concept, prin faptul că instaurează determinaţie, determinaţie care nu poate fi găsită nici la nivelul realităţii ultime şi nici la nivelul fluxului cauzal, este lipsit de referent; chiar şi cele mai abstracte şi mai puţin determinate concepte, cum ar fi acelea de „entitate", de „existenţă" *(bhāva, bhūta)*, constituie pură imaginaţie, lipsită de vreo contraparte obiectivă. Conceptul de „entitate", de „existenţă" reprezintă cel mai abstract concept cu care operează gândirea umană, prin faptul că el nu indică altceva decât simpla prezenţă a unei delimitaţii, a unei determinaţii, fără a specifica în vreun fel în ce constă aceasta. Orice tip de determinaţie poate fi subsumată categoriei „entitate", „existenţă" *(bhāva, bhūta)*, iar aceasta datorită generalităţii, datorită gradului minim de specificare al acestei categorii.

Conceptul de „entitate", de „existenţă", oricât ar fi de minimal sensul său, operează totuşi determinaţie, delimitaţie, chiar dacă nu precizează absolut nimic referitor la conţinutul acesteia. Obiectul, entitatea, existenţa, prin natura sa, prin definiţia sa, constituie o porţiune delimitată, clar determinată, a experienţei.

[13] „*VI.10. tatra guṇākara nimittasaṃbaddhanāmāni niśritya parikalpitalakṣaṇaṃ prajñāyate/*"

Saṃdhinirmocana-sūtra, VI.10, Lamotte 1935:190.

[14] „*VI.4. tatra katamad guṇākara dharmāṇām parikalpitalakṣaṇam/ yad uta yāvad anuvyavahāraprajñaptyarthaṃ dharmāṇāṃ svabhāvena vā viśeṣeṇa vā nāmasaṃketavyavasthāpanam/*"

Saṃdhinirmocana-sūtra, VI.4, Lamotte 1935:188.

Delimitaţia, determinaţia, este inerentă conceptului de „entitate”, chiar dacă nu se face absolut nicio specificare referitoare la tipologia acesteia. Obiectul presupune astfel separaţie, delimitaţie, ceea ce îl face incompatibil cu fluxul continuu şi amorf al seriei cauzale care reprezintă manifestarea universală. Conform budhismului, manifestarea nu constă dintr-o multiplicitate de obiecte, ci dintr-un flux amorf, continuu, nedelimitat, dintr-o serie cauzală în care toate se întrepătrund; prin aceasta, chiar şi conceptul de „entitate”, de „existenţă”, cel mai abstract concept al gândirii umane, devine lipsit de aplicabilitate la nivelul manifestării obiective.

Operată şi în budhismul primar[15], dar consacrată în Mahāyāna primară şi mai ales în şcoala Mādhyamika, este opoziţia dintre manifestare ca serie, ca flux al coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, şi manifestarea ca o multiplicitate de entităţi *(bhāva, bhūta)*. O temă oarecum clasică a filosofiei budhiste este respingerea interpretării manifestării în termeni de „existenţă” *(bhāva)* şi „non-existenţă” *(abhāva)*, în termeni de „prezenţă a unei entităţi” *(dharma)* şi de „absenţă a unei entităţi” *(adharma)*, şi înlocuirea sa cu interpretarea manifestării ca serie a coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*. La nivelul acestei serii condiţionale nu se poate individualiza nimic, nu se poate delimita nimic, şi astfel ea este incompatibilă cu conceptul de „entitate”, de „existenţă” *(bhāva, bhūta)*.

Obiectele determinate instituite prin concept ca nefiind altceva decât reprezentare, nume

Ceea ce dă diferenţa dintre modul în care simţul comun şi sistemele filosofice realiste interpretează conceptul şi modul în care acesta este considerat în budhism este faptul că, în conformitate cu toate şcolile filosofice ale budhismului, conceptul este lipsit de referinţă.

Simţul comun şi filosofia realistă consideră noţiunea, conceptul, ca fiind o reprezentare, o sintetizare, o schematizare a ceva ce există în mod obiectiv, a ceva ce există în afara subiectului. Chiar dacă uneori este admis şi un anumit aport al subiectului la crearea conceptului şi chiar dacă uneori se admite că noţiunea nu reproduce, ci schematizează, abstractizează, totuşi, în aceste

[15] Vezi *Kaccāyanagotta-sutta*, Kalupahana 1999:11-14! Kalupahana oferă şi un studiu detaliat asupra textului.

sisteme de gândire, conceptului îi este atribuită o funcţie reprezentaţională, intenţională. Prin faptul că se referă la ceva obiectiv, că intenţionează un obiect, conceptul dobândeşte validitate, relevanţă obiectivă; prin faptul că opiniile *(dṛṣṭi)*, cunoaşterea conceptuală, trimit la o stare de fapt, cunoaşterea conceptuală dobândeşte valoare de adevăr, relevanţă obiectivă.

Budhismul nu împărtăşeşte acest mod de a considera conceptul; registrul conceptual este un domeniu pur subiectiv, în totalitate lipsit de relevanţă obiectivă. Interpretarea referenţială a conceptului este eronată, dă naştere unui registru iluzoriu, iar budhismul pune întreaga înlănţuire şi întreaga suferinţă a omului pe seama acestui registru iluzoriu ce ia naştere în urma interpretării eronate a conceptului. Conceptul este mai degrabă similar imaginaţiei, reprezintă întrutotul construcţie subiectivă *(parikalpa, parikalpita)*.[16] În intenţionalitatea sa, în referenţialitatea sa, conceptul reprezintă non-existenţă absolută *(atyanta abhāva)*. Textele Vijñānavāda chiar asociază naturii concepute *(parikalpitasvabhāva)*, ca trăsătură definitorie a sa, non-existenţa *(abhāva)* sau, mai precis, non-existenţa absolută *(atyanta abhāva)*.[17]

Conceptul intenţionează să surprindă natura proprie, caracteristicile definitorii ale unei entităţi obiective, însă această intenţionalitate este vidă. Obiectele instituite de concept, care reprezintă în foarte mare măsură experienţa conştientă a unui individ uman, nu sunt altceva decât pură imaginaţie, pură reprezentare. Existenţa lor este în exclusivitate de ordin ideatic, ele neavând nicio contraparte obiectivă. Naturilor proprii instituite de concept nu le corespunde absolut nimic dincolo de conştiinţa individului. Obiectele experienţei, care sunt instituite prin concept, nu sunt altceva decât reprezentare. Parafrazând nişte formulări clasice din textele budhiste, un obiect nu este nimic altceva decât descrierea sa, nu are altă natură decât natura proprie pe care i-o atribuie conştiinţa individuală ce îl experimentează.

„... nu există nicio diferenţă între ceea ce este descris şi descrierea sa."[18]

---

[16] Chiar şi un autor cum ar fi Kochumuttom (1999), conform căruia Vijñānavāda ar accepta existenţa unor obiecte exterioare conştiinţei, este critic în privinţa relaţionării dintre registrul acestor obiecte şi cel al construcţiei conceptuale a indivizilor umani. Vezi Kochumuttom 1999:14-17, 63!

[17] Pentru caracterul pur imaginar al naturii concepute *(parikalpitasvabhāva)*, vezi Kochumuttom 1999:152!

[18] *Dharmadharmatāvibhāgavṛtti*, Potter 1999:589.

„Caracteristicile *(lakṣaṇa)* entităţilor *(bhāva)* reprezintă însăşi natura *(svabhāva)* [lor].”[19]

„10. Aceşti factori *(dharma)* sunt lipsiţi de esenţă *(asāraka)*, sunt născuţi *(samutthita)* prin gândire *(manyanā)*.”[20]

„26. Tot ceea ce este recunoscut *(rūḍha)* drept obiect al cunoaşterii *(jñeya)* este considerat drept aspect *(ākāra)*, drept construcţie mentală *(kalpa)*.”[21]

Budhismul tinde înspre o ontologie nominalistă, conform căreia un obiect nu este altceva decât numele *(nāman)* care îi este atribuit. [22]

„V.18. Statutul de a fi doar nume *(nāman)* al tuturor…”[23]

„121. Dacă se găseşte o natură proprie *(svabhāva)* a entităţilor *(bhāva)*, [aceasta] este cauzată de formulările lingvistice *(abhilāpahetuka)*. Dacă formulările lingvistice nu ar mai fi produse *(saṃbhava)*, nici entităţile *(bhāva)* nu ar mai fi găsite.”[24]

„144. Naturile proprii *(svabhāva)* ale tuturor entităţilor *(bhāva)* sunt doar vorbire *(vacana)* a oamenilor *(nṛ)*.”[25]

Generalizarea cazului visurilor, al halucinaţiilor

Experienţa comună admite posibilitatea existenţei unui concept, a unui nume, chiar şi în lipsa unui referent pentru acesta, ca exemple putând sta cazul visurilor, al halucinaţiilor, al iluziilor. Mahāyāna nu face altceva decât să generalizeze această situaţie de absenţă a referentului pentru un nume, pentru un concept. Reprezentarea conceptuală este întotdeauna non-referenţială şi nu doar

[19] *„svabhāva eva hi bhāvānāṃ lakṣaṇam/”*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, Introducere (I.1), Pandeya 1999:7.

[20] *„10. asārakā ime dharmā manyanāyāḥ samutthitāḥ/”*

Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 10, Nanjio 1956:265.

[21] *„26. …sarvo jñeyatayārūḍha ākāraḥ kalpito matau//”*

Dignāga – *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*, 26, Bhikkhu Pasadika 1966:94. .

[22] Pentru o respingere a diferitelor tipuri de entităţi acceptate de-a lungul istoriei filosofiei indiene, vezi Ganguly 1992:35-38!

[23] *„V.18. sarvasya nāmamātratvaṃ…”*

Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, V. 18, Anacker 1998:457.

[24] *„121. abhilāpahetuko bhāvaḥ svabhāvo yadi vidyate/*
abhilāpasaṃbhavo bhāvo nāstīti ca na vidyate//”

Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 121, Nanjio 1956:280.

Topica cuvintelor din cea de-a doua linie a versetului este mai neobişnuită.

[25] *„144. sarvabhāvasvabhāvā ca vacanamapi nṛṇām/”*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 144, Nanjio 1956:88.

Suzuki consideră versiunea sanskrită a acestui verset incompletă şi preferă traducerea ei din tibetană care însă are un alt sens. Versiunea tibetană ar fi: „natura proprie este absentă din toate lucrurile, ea fiind doar vorbire a oamenilor”. Cf. nota 10, Suzuki 1999:88.

în cazul visurilor sau al halucinaţiilor. Textele Mahāyāna fac deseori apel la cazul visurilor şi al halucinaţiilor atunci când discută statutul experienţei conceptuale, iar aceasta fie pentru a justifica posibilitatea ca un concept să fie lipsit de referent, fie pentru a realiza o explicitare prin analogie a non-referenţialităţii conceptului.

„Mahāmati, chiar şi atunci când entităţile *(bhāva)* sunt non-existente *(asat)*, formularea lingvistică *(abhilāpa)* se produce *(kṛ)*, aşa cum formulări lingvistice pentru coarnele unui iepure, pentru părul unei broaşte ţestoase, pentru fiul unei femei sterpe şi pentru altele sunt percepute *(dṛṣṭa)* în lume *(loka)*."[26]

„De asemenea, cum de sunt entităţile *(dharma)* de o natură ce nu poate fi găsită *(alabdhātmaka)*? Ca şi în cazul coarnelor unui iepure, ale unui măgar, ale unei cămile, ale unui cal, ca şi în cazul fiului pe care îl poartă o femeie stearpă, factorii, deoarece au o natură ce nu poate fi găsită, deoarece reprezintă [doar] caracteristici *(lakṣaṇa)*, nu trebuie concepuţi *(kalpya)* [ca realităţi]. Sau, altfel, ei sunt explicaţi ca obiecte *(arha)* convenţionale *(saṃvyavahāra)* şi nu ca [entităţi] la care să se adere *(abhiniveśa)*, aşa cum [se întâmplă] în cazul ulciorului şi al celorlalte. Aşa cum acestea[27] trebuie abandonate deoarece nu sunt percepute *(grahaṇa)* de către conştiinţă *(vijñāna)*, tot astfel şi entităţile *(bhāva)* discriminate *(vikalpa)* trebuie abandonate *(praheya)*."[28]

Încercări de a interpreta dualitatea subiect-obiect ca nefiind altceva decât discriminare conceptuală

Încercând să păstreze absolut nealterată puritatea fluxului condiţional, autorii Vijñānavāda au încercat uneori să reducă dualitatea subiect-obiect *(grāhaka-grāhya)* la o formă de discriminare conceptuală; prin aceasta ei încercau să transfere tot ceea ce ţine de dualitate (care, evident, constituie alteraţie a uniformităţii realităţii) la nivelul registrului imaginat al construcţiei conceptuale. Altfel spus, ceea ce s-a încercat a fost să se arate că nu doar multiplele obiecte *(grāhya, viṣaya)* sau multiplele fiinţe *(sattva)*, multiplii subiecţi

---

[26] *„asatāmapi mahāmate bhāvānāmabhilāpaḥ kriyate/ yaduta śaśaviṣāṇakūrmaromavandhyāputrādīnāṃ loke dṛṣṭo 'bhilāpaḥ"*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:104-105.

[27] Adică, coarnele unui iepure, ale unui măgar, ale unei cămile, ale unui cal, fiul pe care îl poartă o femeie stearpă…

[28] *„punarapyalabdhātmakā dharmāḥ katame? yaduta śaśakharoṣṭravājiviṣāṇavandhyāputraprabhṛtayo dharmāḥ/ alabdhātmakatvānna lakṣaṇataḥ kalpyāḥ/ te 'nyatra saṃvyavahārārthā abhidhīyante, nābhiniveśato yathā ghaṭādayaḥ/ yathā te praheyā agrahaṇato vijñānena, tathā vikalpabhāvā api praheyāḥ"*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. I, Nanjio 1956:19.

(grāhaka), au o identitate proprie determinată în mod conceptual, ci, în egală măsură, dihotomia subiect-obiect, sine-celălalt *(sva-para)*, nu ar reprezenta altceva decât un simplu act de discriminare conceptuală. Această dihotomie ar fi astfel la fel de ireală, la fel de artificială ca orice altă construcţie conceptuală.[29]

Discriminarea dintre eu *(aham, sva)* şi non-eu *(para)* ar avea la bază doar tendinţa de a efectua anumite discriminări conceptuale; altfel spus, diviziunea experienţei în eu şi non-eu nu este una naturală, nu ţine de natura însăşi a manifestării, ci este operată doar pe baza simplului fapt că la nivelul conştiinţei subiective se produc ideaţii ale eului şi non-eului. Consecinţa, în plan filosofic, a acestui mod de a considera dualitatea – şi, implicit, de a considera limitaţia pe care o experimentează o fiinţă individuală – este aceea că ar reduce dualitatea, limitaţia, la un simplu act de discriminare eronată efectuat chiar de individ.

„«Actul mental *(manaskāra)* al formulării conceptuale *(jalpa)*, fiind impregnat *(paribhāvita)* de formulări conceptuale referitoare la obiect şi la subiect *(grāhya-grāhaka)* reprezintă fundamentul discriminării obiectului şi subiectului *(grāhyagrāha-kavikalpa)*» – aceasta înseamnă absenţa erorii *(aviparyāsa)* referitoare la actul mental *(manaskāra)*. Care act mental reprezintă cauza *(kāraṇa)* manifestării *(saṃprakhyāna)* obiectului şi a subiectului *(grāhyagrāhaka)*? Acel act mental al formulării conceptuale *(jalpamanaskāra)*, care este impregnat *(paribhāvita)* de formulări lingvistice *(abhilāpa)* şi de concepte *(saṃjñā)* trebuie cunoscut drept fundamentul discriminării obiectului şi subiectului."[30]

„Realitatea *(tatva)* este întotdeauna *(satata)* lipsită *(rahita)* de dualitate *(dvaya)*, natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*, care este caracterizată *(lakṣaṇa)* de [dualitatea] obiect-subiect *(grāhyagrāhaka)*, fiind absolut non-existentă *(atyantamasatva)*."[31]

„Iluzia *(bhrānti)* dualităţii *(dvaya),* care se manifestă *(pratibhāsita)* ca obiect-subiect *(grāhyagrāhakatva),* trebuie cunoscută drept un aspect *(ākāra)* al naturii concepute *(parikalpitasvabhāva)*."[32]

---

[29] Dualitatea subiect-obiect interpretată drept „ignoranţă", drept „ne-cunoaştere" *(avidyā)* la Chatterjee 1999:137.

[30] *„grāhyagrāhakajalpaparibhāvito jalpamanaskārastasya grāhyagrāhakavi-kalpasyāśrayo bhavatītyayaṃ manaskāre 'viparyāsaḥ/ katasmin manaskāre/ grāhyagrā-hakasaṃprakhyānakāraṇe/ sa hyasau jalpamanaskāro 'bhilāpasaṃjñāparibhāvitatvād grāhyagrāhakavikalpāśrayo veditavyaḥ/"*

Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. V.16, Anacker 1998:456.

[31] *„satataṃ dvayena rahitaṃ tatvaṃ parikalpitaḥ svabhāvo grāhyagrāhakalak-ṣaṇenātyantamasatvāt/"*

Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XI.13, Limaye 2000:172.

[32] *„dvayabhrāntigrāhyagrāhakatvenapratibhāsitā parikalpitasvabhāvākārā veditavyā"*

Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XI.15, Limaye 2000:173.

După cum am arătat, reducerea dualităţii subiect-obiect la ceva ce ţine strict de fantezia umană este problematică şi este nevoie să se accepte producerea ei la nivelul manifestării trans-personale a conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*, la nivelul fluxului cauzal universal *(pratītyasamutpāda)*.[33] Este evident că explicaţia dualităţii subiect-obiect pe baza unor ideaţii ale subiectului este circulară; subiectul se constituie pe baza acestei dualităţi şi astfel el nu poate fi elementul prin care ea este explicată.

III.3.2. Caracterul eronat al subsumării categoriale

Manifestarea ca flux cauzal amorf şi unitar, şi respingerea existenţei obiectului delimitat

Perspectiva simţului comun, perspectiva profană asupra existenţei, reprezintă un tip de concepţie ontologică pluralist – realistă, care acordă realitate, şi chiar substanţialitate, unei multitudini de obiecte determinate. Structura manifestării ar fi surprinsă prin structura cunoaşterii conceptuale; construcţia conceptuală a oricărui individ uman înfăţişează manifestarea ca fiind constituită dintr-o pluralitate de entităţi determinate, clar definite, de „obiecte" având o existenţă proprie, având natură proprie, autonomie ontologică. Această pespectivă este considerată drept eronată de către autorii Mahāyānei; conform lor, manifestarea există ca un flux condiţional amorf, în totalitate lipsit de vreo delimitaţie internă, ca serie a coproducerilor condiţionate.

Seria coproducerilor condiţionate oferă o perspectivă holistă asupra manifestării; la nivelul acestei serii nimic nu poate fi delimitat, ci totul există sub aspectul unui flux continuu, omogen. Manifestarea ca flux se opune interpretării ei ca o multiplicitate, ca o serie de „obiecte" *(artha)*, de „entităţi" determinate. Fluxul coproducerii condiţionate este absolut amorf, absolut continuu, cu totul lipsit de delimitaţie internă; nu există nimic care să se individualizeze la nivelul său şi astfel chiar şi foarte abstractul concept de „obiect", de „entitate" *(bhāva, bhūta)*, nu îşi găseşte vreo contraparte obiectivă la nivelul seriei coproducerii condiţionate. Datorită relaţiilor de condiţionare ce există pretutindeni la

[33] Vezi capitolele „ II.9.1. Rolul conştiinţei-depozit în apropierea *(upādāna)* unei condiţii individuale *(ātman)*" şi „II.9.2. Potenţialitatea conştiinţei-depozit către a manifesta condiţia individuală"!

nivelul acestui flux, nimic nu poate exista în mod autonom, distinct, separat şi astfel ideea de „obiect determinat", de „obiect" având o natură proprie *(svabhāva)* devine absurdă.

„XV.1. Producerea *(saṃbhava)* cauzală *(pratyayahetubhiḥ)* a naturii proprii *(svabhāva)* nu este logic admisibilă."[34]

Ba chiar, o temă clasică a budhismului, încă din formele sale foarte vechi, este respingerea interpretării manifestării în termeni de „existenţă" *(bhāva)* şi „non-existenţă" *(abhāva)*, în termeni de „entitate" *(dharma)* şi „absenţă a unei entităţi" *(adharma)*, şi considerarea ei ca serie a coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, la nivelul căreia toate se întrepătrund fără a lăsa posibilitatea ca ceva să existe în mod izolat.

La nivelul seriei coproducerilor condiţionate nu poate fi afirmată sau negată existenţa a nimic, deoarece nu există nimic care să se poată individualiza. Nu există identitate proprie *(svabhāva)* a nimic şi nici distincţia nu poate fi afirmată. Pentru ca un obiect să poată fi diferit de un alt obiect, el trebuie, întâi de toate, să poată fi determinat ca „obiect", ori tocmai această posibilitate a separaţiei este respinsă de teoria coproducerilor condiţionate. Distincţia *(parabhāva)* nu este posibilă decât prin apelul la identitate *(svabhāva)* deoarece ea constă într-un raport dintre două sau mai multe identităţi. Astfel că atitudinea critică faţă de noţiunea de „identitate", de „natură proprie" *(svabhāva)* se resfrânge, în mod implicit, şi asupra conceptului de „diferenţă".

„XV.3. În cazul în care natura proprie *(svabhāva)* este non-existentă *(abhāva)*, cum mai poate exista natura distinctă *(parabhāva)*? I se spune «natură distinctă» naturii proprii *(svabhāva)* a unei alte entităţi."[35]

Teoria momentaneităţii *(kṣaṇikavāda)* şi respingerea existenţei obiectului

Un argument adus în mod frecvent în favoarea imposibilităţii ca un obiect persistent, având o individualitate şi o natură proprie, să se delimiteze la nivelul seriei coproducerilor condiţionate este caracterul fluctuant, dinamic, aflat într-o

[34] „*XV.1. na saṃbhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyayahetubhiḥ/"* Nāgārjuna – *Mūlamadhyamakakārikā*, XV.1, Kalupahana 1999:228.

[35] „*XV.3. kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati/ svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate//"* Nāgārjuna – *Mūlamadhyamakakārikā*, XV.3, Kalupahana 1999:229.

veşnică transformare, al acesteia. Teoria momentaneităţii *(kṣaṇikavāda)* susţine tocmai acest fapt, cum că fluxul condiţional există ca o succesiune de apariţii momentane *(kṣaṇika)*, lipsite de persistenţă, care odată dispărute nu vor mai reapărea niciodată.[36] În felul acesta existenţa unui obiect persistent devine imposibilă; dacă conceptelor gândirii umane le-ar corespunde ceva la nivelul seriei coproducerilor condiţionate, acest element corespondent ar putea fi doar unul ce ar dura un singur moment şi care, odată încetat, nu s-ar mai reactualiza niciodată. Un astfel de obiect momentan nu ar putea constitui subiectul vreunei transformări, nu ar putea fi obiectul stabil, persistent, pe care îl asumă experienţa obişnuită a fiinţelor umane.[37]

„Mahāmati, întreaga existenţă *(bhāva)* este lipsită de natură proprie *(niḥsvabhāva)* deoarece este considerată drept o serie *(santati)* continuă *(prabandha)* de apariţii momentane *(kṣaṇa)*, drept [trecerea] de la un mod de a fi *(bhāva)* la un alt mod de a fi *(anyathābhāva)*."[38]

Natura proprie *(svabhāva)*, identitatea categorială, ca fiind supraimpuse *(adhyāropa)* manifestării

Atunci când este privită din perspectiva conceptului, relaţia dintre manifestare şi conceptualizare implică, întâi de toate, caracterul non-referenţial al conceptului. Privită din perspectiva manifestării, această relaţie implică caracerul greşit, eronat, al tuturor identificărilor, al oricărui act de subsumare categorială. Atribuirea unei anumite identităţi conceptuale manifestării, considerarea sa ca având o anumită natură proprie determinată conceptual, constituie acte eronate. Budhismul Mahāyāna foloseşte destul de frecvent termenul de „supra-impoziţie" *(adhyāropa, āropa)*, termen consacrat al şcolii Advaita Vedānta, pentru a descrie actul prin care manifestării îi este atribuită o natură proprie conceptuală *(parikalpitasvabhāva)*. Caracteristic supraimpoziţiei este faptul că ceva este plasat undeva unde nu există de fapt.

---

[36] Vezi capitolul „II.4.2. Teoria momentaneităţii *(kṣaṇikavāda)*"!

[37] Singh 1995:8 observă că pe baza teoriei momentaneităţii se poate constitui un alt argument împotriva caracterului referenţial al conceptului, al limbajului, şi anume acela că momentaneitatea experienţei exclude posibilitatea oricărui tip de relaţie, inclusiv cea dintre concept şi referentul său.

[38] *„kṣaṇasantatiprabandhābhāvāccānyathābhāvadarśanānmahāmate niḥsvabhāvāḥ sarvabhāvāḥ"*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:76.

Natura proprie *(svabhāva)*, identificarea, conceptul *(vikalpa, saṃjñā)* sunt supraimpuse manifestării şi nu abstrase, sintetizate, din aceasta. Natura însăşi a manifestării nu justifică în niciun fel atribuirea unei astfel de identităţi, conştiinţa mentală fiind cea care, din raţiuni absolut subiective, efectuează această identificare.[39] Conceptul este un produs pur subiectiv, care este supra-impus manifestării obiective fără ca ceva din natura manifestării să ceară această conexiune cu un anumit concept. Din perspectiva manifestării, actul identificării este un act pur arbitrar.

„Mahāmati, cum adică să ştii că factorii *(dharma)* sunt lipsiţi de sine *(nai-rātmya)*?

Adică să înţelegi *(avabodha)* că natura proprie *(svabhāva)* a agregatelor *(skan-dha)*, a domeniilor *(dhātu)*, a domeniilor senzoriale *(āyatana)*, reprezintă caracteristici construite mental *(parikalpitalakṣaṇa)*."[40]

Identificarea conceptuală a manifestării este din principiu eronată şi nu doar în mod accidental. Mahāyāna susţine că registrul manifestării, care se prezintă sub forma unui flux condiţional unitar şi amorf, este incompatibil cu determinaţia, cu delimitaţia pe care o realizează identificarea conceptuală. Este vorba, pur şi simplu, despre registre ontologice distincte, a căror imixtiune este principial exclusă.

„Toate entităţile *(bhāva)* sunt lipsite de natură proprie *(asvabhāva)*."[41]

„În cazul oricărei entităţi *(bhāva)* discriminate prin oricare dintre actele de discri-minare *(vikalpa)* nu există o natură proprie *(svabhāva)* a sa."[42]

„Identificarea este asemenea unui miraj."[43]

„48. Numele *(nāman)* este artificial *(kṛtrima)* deoarece acei factori *(dharma)* care sunt desemnaţi verbal *(vācya)* reprezintă doar construcţie mentală *(kalpita)*. Prin aceasta, legătura *(saṃbandha)* dintre cuvânt *(śabda)* şi obiect *(artha)* nu trebuie consi-derată ca fiind una de tipul naturii proprii *(svābhāvika)*."[44]

---

[39] Hase 1984:192 arată cum, în funcţie de înclinaţiile subiective ale individului, naturii dependente îi este supraimpusă o identitate conceptuală.

[40] *„tatra mahāmate dharmanairātmyajñānaṃ katamat? yaduta skandhadhāt-vāyatanānāṃ parikalpita lakṣaṇa svabhāvāvabodhaḥ"*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:69.

[41] *„145. sarvabhāvo 'svabhāvo..."*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 145, Nanjio 1956:88.

[42] *„yena yena vikalpena ye ye bhāvā vikalpyante, na hi sa teṣāṃ svabhāvo bhavati"*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. III, Nanjio 1956:163.

[43] Asaṅga – *Paramārtha-gāthā*, vers. 13-18, Potter 1999:406.

[44] *„48. kṛtrimaṃ nāma vācyāśca dharmāste kalpitā yataḥ/*
śabdārthayorna sambandhastena svābhāviko mataḥ//"

Dignāga – *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*, 48, Bhikkhu Pasadika 1966:98.

„Dacă numele *(nāman)* de «formă» *(rūpa)* nu ar fi fost stabilit cu privire la lucrurile *(vastu)* concepute *(saṃjñaka)* drept «formă» ş.a.m.d., niciun lucru nu ar mai fi fost conceput drept «formă».”[45]

Determinaţia constituie astfel mai mult decât o simplă formă a manifestării, ea constituie eroare *(viparyāsa)*, constituie non-existenţă absolută *(atyanta abhāva)*. Ceea ce îi conferă acest caracter este faptul că determinaţia, prin separaţia pe care o efectuează, introduce, într-o manieră eronată, natură proprie *(svabhāva)*, substanţialitate, la nivelul manifestării amorfe, iluzorii, non-substanţiale.

Separaţia, discriminarea operată la nivelul manifestării de concept *(vikalpa)* sau de ideea de „sine” *(ātman, pudgala)* instaurează în mod iluzoriu o multiplicitate de entităţi cărora le este atribuită, tot în mod iluzoriu, natură proprie, autonomie, substanţialitate.

Textele Vijñānavāda aduc şi un număr de argumente în favoarea acestei teze. [46] Pentru a se demonstra inexistenţa unei relaţii naturale între manifestare şi naturile proprii conceptuale de la nivelul minţii umane autorii Vijñānavāda fac apel în mod frecvent la caracterul relativ, inconstant, al acestei relaţii. Altfel spus, ceea ce în mod obişnuit este identificat drept un anumit „obiect” nu apare în mod necesar întotdeauna ca având natura proprie corespunzătoare identificării sale. Acest „obiect” poate apărea în moduri diverse unor subiecţi distincţi şi, mai mult decât atât, chiar şi unui subiect el poate apărea în moduri variate.

Imposibilitatea reconcilierii naturii proprii unitare cu teza atomistă

Teza pluralist – realistă cea mai populară în mileniul I în India (perioada căreia îi aparţin majoritatea scrierilor Vijñānavāda) era filosofia atomistă a şcolii Nyāya-Vaiśeṣika. Autorii Vijñānavāda consideră că una dintre tezele definitorii ale şcolii Vaiśeṣika şi anume teza atomistă, nu poate fi nici ea reconciliată cu atribuirea unei naturi proprii conceptuale manifestării. Motivul pentru existenţa acestei contradicţii este unul banal: ceea ce afirmă teza atomistă este, pur şi simplu, că orice obiect nu este un unic „obiect”, ci o multitudine de

---

[45] „*yadi rūpādisaṃjñake vastuni rūpamiti nāma na vyavasthāpyeta na kañcittadvastu rūpamityevaṃ saṃjñānīyāt/*”
Tattvārthapaṭalam, cap. IV, Willis 2002:171.

[46] O mare parte a argumentelor în favoarea ideii că registrul conceptual este lipsit de orice contraparte obiectivă pot fi întâlnite în capitolul „II.2.5. Argumente în favoarea idealismului”.

atomi, la nivelul cărora nu mai poate fi găsit nimic din identitatea specifică a unui anumit obiect. Identitatea care făcea ca acea multitudine de atomi să fie considerată drept un anumit obiect este atribuită doar într-un mod arbitrar multitudinii de atomi, este străină de natura acestora. Ar exista astfel o contradicţie internă a sistemelor filosofice realiste, care includ două teze ireconciliabile: teza atomistă şi cea care atribuie natură proprie determinată conceptual manifestării.

„128. Atunci când sunt divizaţi *(bhajyamāna)* în atomi *(aṇu)*, forma *(rūpa)* nu mai poate fi discrminată *(vi-kḷp)*."[47]

„5b. De aceea, aceste [particularităţi] nu există ca substanţă *(dravya)*."

[Vṛtti]: Diferenţele *(bheda)* în privinţa aspectului *(ākāra)* există doar în ceea ce este existent în mod convenţional *(saṃvṛtisat)* şi nu în atomi *(paramāṇu)*. Ulciorul şi celelalte există doar în mod convenţional."[48]

„Aici, cele caracterizate de formă *(rūpin)*, adică agregatele *(skandha)*, domeniile senzoriale *(āyatana)* şi planurile existenţei *(dhātu)*, din perspectiva realităţii ultime *(paramārtha)*, nu sunt distincte *(vyatirikta)* de aspectele *(ākāra)* conştiinţei *(citta)*; [atunci când] acestea sunt divizate *(vibhajya)* în atomi *(paramāṇu)* şi [atunci când] atomii sunt analizaţi în privinţa naturii proprii *(svabhāva)* a părţilor lor componente *(aṃśa)*, acea natură proprie nu poate fi în niciun fel *(nitarām)* stabilită."[49]

Imposibilitatea afirmării unei naturi proprii în termenii unui compositum de atomi

Mai mult decât atât, în cazul tezei atomiste nu este vorba despre înlocuirea unei identităţi conceptuale care nu face apel la atomi cu o altă identitate conceptuală, care implică atomii. Modul în care şcolile atomiste concep atomul îl face pe acesta din principiu incompatibil cu o identitate conceptuală; este chiar firesc să fie aşa întrucât atomii, fiind implicaţi în constituirea oricărui obiect determinat, trebuie să fie cât mai lipsiţi de

[47] *„128. aṇuśo bhajyamānaṃ hi naiva rūpaṃ vikalpayet/"*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, vers 128, Nanjio 1956:54.

[48] *„5. adravye 'sti tataḥ sa hi/*
[Vṛtti]:ākārabhedaḥ saṃvṛtisatsvevāsti na tu paramāṇuṣu/ ghaṭādayaśca saṃvṛtisanta eva//"
Dignāga – *Ālambanaparīkṣā*, 5 şi *Ālambanaparīkṣāvṛtti*, ad. 5, Śāstri 1939:48.

[49] *„tatra ye ca skandhāyatanadhātuṣu rūpiṇaste na paramārthataḥ cittākāravyatiriktāḥ tān paramāṇuśo vibhajya paramāṇūnāmapi aṃśasvabhāvatāṃ pratyavekṣya nitarāṃ tatsvabhāvo nāvadhāryate/"*
Kamalaśīla – *Bhāvanākrama II*, Gyaltsen Namdol 1985:242.

determinaţie. Dacă ar avea un nivel ridicat de particularitate, ei nu ar putea intra decât în constituţia anumitor obiecte, conforme cu particularităţile lor, şi astfel universalitatea lor ar fi compromisă. Textele Vaiśeṣika consideră atomul mai degrabă ca pe un element postulat decât ca pe unul perceput; atomul *(paramāṇu)* nu este niciodată perceput, nu este niciodată reprezentat, ci existenţa şi caracteristicile sale minimale sunt doar deduse, inferate de mintea umană. Este acel element ultim la care poate conduce diviziunea succesivă a unui obiect şi care nu este niciodată perceput în mod real. Chiar şi forma care îi este atribuită atomului în şcoala Vaiśeṣika, şi anume „forma sferică" *(pari-māṇḍalya)* nu este atât rezultatul unei percepţii cât, mai degrabă, cel al unui raţionament; ideea de „sferă" *(maṇḍala)* nu este atât o idee pozitivă cât, mai degrabă, una negativă, de absenţă a determinaţiilor, de absenţă a particular-tăţilor. Tocmai în virtutea acestui nivel minim de determinaţie al său, forma sferică a fost postulată ca formă a atomului şi nu datorită faptului că ea ar constitui reprezentarea conceptuală adecvată a atomului.

Aşadar chiar şi teoria atomistă asupra manifestării este incompatibilă cu interpretarea conceptuală a manifestării, cu subsumarea categorială a manifes-tării; ea respinge orice interpretare a manifestării în termeni de „obiecte", de „entităţi compacte", însă fără ca explicitarea manifestării în termeni de „atomi", explicitare propusă de filosofia atomistă, să se transforme într-o teorie repre-zentaţională a manifestării. Naturile proprii atribuite în mod comun manifes-tărilor sunt respinse de teoria atomistă, însă ea reuşeşte acest lucru fără a propune un alt tip de natură proprie pentru manifestare, iar aceasta deoarece atomul *(paramāṇu)* este lipsit de natură proprie conceptuală, caracteristicile sale fiind abstracţii, postulate ale raţiunii.

„În continuare, Mahāmati, coarnele vacii sunt divizate *(vibhajyamāna)* în atomi *(aṇu)*, însă despre [aceşti] atomi în care s-a efectuat diviziunea nu se pot stabili carac-teristici *(lakṣaṇa)* de «atomicitate» *(aṇutva)*."[50]

---

[50] „*goviṣāṇaṃ punarmahāmate aṇuśo vibhajyamānaṃ punarapyaṇavo vibhajya-mānā aṇutvalakṣaṇe nāvatiṣṭhante/*"

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:53.

Caracterul convenţional al oricărui agregat, al oricărui compus

Nu doar teza filosofică a atomismului intră în conflict cu atribuirea unei naturi proprii conceptuale experienţei, ci şi versiunea sa pre-filosofică, adică constatarea comună a faptului că orice obiect este divizibil, este compus din numeroase părţi. Ideea de obiect având o identitate conceptuală clar delimitată pare să implice un anumit caracter compact al obiectului; o multitudine de elemente poate fi considerată drept un „obiect" doar într-un mod convenţional. Este destul de evident că, în condiţiile în care ceea ce există cu adevărat sunt o multitudine de „părţi", de particule, constituirea unui set de astfel de „părţi" într-un obiect este un proces artificial, convenţional. Ori experienţa comună indică tocmai faptul că orice obiect este divizibil într-o multitudine de părţi componente. La nivelul unei astfel de experienţe, constituite dintr-o multitudine de părţi, delimitarea unui obiect compus nu este un proces natural, ci doar rezultatul unui act de imaginaţie, al unui act intelectual.[51] În terminologia Mahāyānei, un agregat, un compositum, nu există în mod substanţial *(dravyabhāva)*, ci doar în mod convenţional *(saṃvṛti)*. Prin faptul că delimitarea unui obiect este relativă la un subiect uman care să efectueze actul de delimitare, însăşi noţiunea de „obiect", de entitate a cărei natură proprie se conformează unei anumite identităţi conceptuale, unei anumite categorii, devine relativă, subiectivă, devine rezultatul unui simplu act de imaginaţie.

„2b. Deoarece [agregatele] nu există în mod substanţial *(dravyābhāva)*, asemenea [iluziei] celor două Luni.

[Vṛtti]: ...Astfel, prin faptul că agregatele *(saṃghāta)* nu există în mod substanţial *(dravyataḥ)*..."[52]

„Tot ceea ce este compus din părţi *(avayavin)* are un aspect *(ākāra)* supra-impus *(āropita)*."[53]

„1. Ideea *(manaskāra)* de «şarpe» *(sarpa)*, [atribuită] unei funii *(rajju)*, devine lipsită de obiect *(nirarthaka)* atunci când este percepută funia. De asemenea, atunci

[51] Pentru o critică a posibilităţii ca un agregat, un compus, să poată constitui un „obiect", vezi *Jātaka*, II.234,257, în Warren 1995:153-155!

[52] *„2. dravyābhāvād dvicandravat/*
...tadvat saṃghātaḥ dravyato 'sattvena ..."
Dignāga – *Ālambanaparīkṣā*, 2 şi *Ālambanaparīkṣāvṛtti*, ad. 2, Śāstri 1939:36.

[53] *„sarvamavayavi āropitākāraṃ"*
Dharmapāla – *Ālambanaparīkṣāvyākhyā*, Śāstri 1939:78.

când sunt percepute părţile *(aṃśa)* acestei [funii], ea devine o iluzie *(bhrānta)*, o idee *(buddhi)*, asemenea şarpelui."[54]

„[Vṛtti]: Dacă funia este, de asemenea, analizată, divizată în părţile sale componente, existenţa sa ca funie nu mai este percepută. Deoarece aceasta nu mai este percepută, percepţia funiei ajunge, la fel ca şi în cazul ideii de «şarpe», o simplă eroare, o iluzie şi nimic mai mult. În plus, aşa cum cunoaşterea funiei este doar eroare, iluzie, în acelaşi fel, atunci când părţile şi sub-părţile sale sunt analizate, nu se percepe nicio natură proprie a lor. Deoarece aceasta nu este percepută, percepţia acestor [părţi componente], la fel ca şi noţiunea de «funie», reprezintă doar o eroare, o iluzie."[55]

Universalitatea, generalitatea *(sāmānya)* **conceptului şi caracterul particular al experienţei**

O remarcă frecvent întâlnită în filosofie în genere, şi nu doar în cea budhistă, remarcă care ridică anumite obiecţii referitoare la posibilitatea de a atribui o anumită identitate conceptuală manifestării, este aceea referitoare la caracterul general, universal, al oricărui concept. Prin însăşi natura sa, un concept, oricât de determinat ar fi, se aplică într-o multitudine de situaţii empirice şi nu doar într-una singură. În terminologia şcolii Sautrāntika-Yogācāra, conceptul, construcţia mentală *(kalpanā)*, trimite la o „caracteristică generală" *(sāmānyalakṣaṇa)*.

Universalitatea, generalitatea conceptului, este, cel puţin într-o anumită măsură, discordantă cu nivelul ridicat de particularitate al oricărui obiect al experienţei. Subsumarea unor obiecte nu tocmai identice sub o unică categorie este cel puţin problematică. Ea este în discordanţă cu statutul de „natură proprie" *(svabhāva)* pe care conceptul l-ar avea în relaţie cu obiectele, iar aceasta întrucât este absurd să se susţină că obiecte distincte ar avea totuşi o unică natură proprie.

„În ceea ce priveşte cuvintele, ele desemnează *(prajñapti)* doar caracteristici universale *(sāmānyalakṣaṇa)*. Nicio caracteristică universală nu poate exista în mod substanţial *(dravyasat)*, deoarece ea este stabilită în nenumărate [obiecte], la fel ca şi o armată, o pădure ş.a.m.d."[56]

---

[54] *„1. rajjau sarpamanaskāro rajjuṃ dṛṣṭvā nirarthakaḥ/*
tadaṃśān vīkṣya tatrāpi bhrāntā buddhirahāviva//"
Dignāga/ Āryadeva – *Hastavālanāmaprakaraṇa*, 1, în Jain 1971:14. .

[55] Dignāga/ Āryadeva – *Hastavālanāmaprakaraṇavṛtti*, ad. 1, Tola, Dragonetti 2002:9-10.

[56] Dharmapāla – comentariu la *Catuḥśataka*, ad. 280, cap. IV, Tillemans 1990:92.

„Caracteristica universală *(sāmānyalakṣaṇa)* atribuită unui compositum de atomi reprezintă [doar] o denumire care nu există în mod substanţial."[57]

„Ceea ce am afirmat eu, este că toţi factorii *(dharma)* sunt lipsiţi de sine *(nairātman)*. Mahāmati, sensul *(artha)* acestei [afirmaţii] trebuie înţeles ca [susţinând] existenţa *(bhāva)* lipsită de sine *(nirātman)*. Mahāmati, toţi factorii sunt găsiţi ca fiind lipsiţi de sine *(nairātmya)*, ca existând prin propria lor natură *(svātman)*[58] şi nu prin natura altuia *(parātman)*, la fel ca în cazul unei vaci şi a unui cal. La fel cum, Mahāmati, o vacă nu există având natura *(ātmaka)* unui cal şi aşa cum un cal nu există având natura unei vaci."[59]

Universalitate *(sāmānyalakṣaṇa)* **şi particularitate** *(svalakṣaṇa)* **în Sautrāntika-Yogācāra**

Tema caracterului absolut particular al experienţei va fi mult accentuată în şcoala logicistă Sautrāntika-Yogācāra. Date fiind preocupările predominant de natură fenomenologică, epistemică, ale acestor autori, distincţia dintre realitate şi iluzie va fi operată de logicienii Sautrāntika-Yogācāra tocmai pe temeiuri epistemice. Astfel, ei au susţinut că ceea ce este real la nivelul experienţei umane este percepţia non-determinată *(pratyakṣa)*, sub formă brută, a unor particulari absoluţi *(svalakṣaṇa)*. Conceptualizarea ulterioară (*anumāna* – tradus de obicei prin „inferenţă"), subsumarea experienţei sub categorii generale *(sāmānyalakṣaṇa)* reprezintă pură imaginaţie, construcţie mentală *(kalpanā)* subiectivă, ce nu îşi găseşte niciun temei obiectiv.[60] Realitatea se prezintă

[57] Dharmapāla – comentariu la *Catuḥśataka*, ad. 304, cap. IV, Tillemans 1990:139.

[58] *„Svātman"* – literal, „propriul lor sine". Textul foloseşte într-un mod uşor neglijent termenul *„ātman"*, considerându-l atât cu sensul de identitatea conceptuală, de sine determinat conceptual (în sintagmele *„nirātman"*, *„nairātmya"* – „lipsit de sine"), cât şi cu sensul de modalitate proprie de existenţă, de particularitate absolută ce nu poate fi surprinsă în concepte, dată fiind universalitatea, generalitatea acestora. Acest ultim sens apare în sintagma *„svātman"* pe care, pentru a evita o eventuală confuzie, am tradus-o nu prin „sine propriu", ci prin „natură proprie".

[59] *„yadapyuktaṃ mayā nirātmānaḥ sarvadharmā iti, tasyāpyarthaṃ nibodd-havyaṃ mahāmate/ nirātmabhāvo mahāmate nairātmyam/ svātmanā sarvadharmā vidyante na parātmanā gośvavat/ tadyathā mahāmate na gobhāvo 'śvātmako na cāśvabhāvo gavātmakaḥ"*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. III, Nanjio 1956:188.

[60] Singh 1995:128-130 face o analiză a modului în care percepţia este considerată în textele Hīnayāna şi remarcă faptul că încă din textele vechi ale budhismului s-a remarcat absenţa conceptualizării la nivelul percepţiei pure.

experienţei umane sub forma unor particulari absoluţi *(svalakṣaṇa)*, ce există doar pentru un moment, care sunt irepetabili şi care nu împărtăşesc nimic unul cu altul. Realitatea se manifestă sub forma apariţiilor punctiforme ale unor particulari absoluţi, unici. În aceste condiţii, universalitatea, generalitatea *(sāmānyalakṣaṇa)* specifică conceptului este din principiu incompatibilă cu realitatea. La nivelul realităţii nimic nu se repetă, nimic nu seamănă cu altceva, ci totul reprezintă particularitate, unicitate.

„III.287. Cunoaşterea (*jñāna)* aceluia care înţelege *(grāhin)* sensul unui cuvânt (*śabdārtha)* reprezintă construcţie mentală *(kalpanā)*. Natura proprie *(svarūpa)* nu constituie sens al unui cuvânt deoarece ea reprezintă în întregime *(akhilam)* percepţie *(adhyakṣa).*"[61]

III.3.3. Originea subiectivă a sistemului categorial

Sistemul categorial originat în „întipăririle formulărilor lingvistice" *(abhilāpavāsanā)*

Pentru autorii Mahāyāna, sistemul categorial, teoretizarea, nu îşi găsesc niciun temei la nivelul realităţii obiective; relaţia dintre construcţia conceptuală a unui subiect cognitiv şi realitatea de dincolo de el nu este una reprezentaţională. Schematizarea conceptuală, fiind asemănătoare imaginaţiei, fanteziei, îşi găseşte originile doar la nivelul subiectului cognitiv.[62]

Vijñānavāda pune conceptualizarea, teoretizarea, în legătură cu aşa-numitele „întipăriri ale formulărilor lingvistice" *(abhilāpavāsanā)*; acestea reprezintă germenii *(bīja)* care, în cazul unui individ, dau naştere construcţiilor teoretice experimentate de el.[63] Deşi termenul *„abhilāpavāsanā"* („întipăriri ale formulărilor lingvistice" sau, într-o traducere mai liberă, „întipăriri ale conceptelor") este cel consacrat ca designator al germenilor ce dau naştere experienţei conceptuale, sporadic mai pot fi întâlniţi şi alţi termeni, cum ar fi

---

[61] *„III.287. śabdārthagrāhi yad yatra tajjñānaṃ tatra kalpanā/*
svarūpaṃ ca na śabdārthas tatra adhyakṣam ato akhilam//"
Dharmakīrti – *Pramāṇavarttika,* III.287, Pandeya 2002:356.

[62] Pentru un studiu asupra cauzelor pur subiective ce conduc la discriminarea categorială a obiectului, vezi Forman 1989:399-400!

[63] Vezi capitolul „II.6.3. Germenii *(bīja)* manifestării factorilor *(dharma)*"!

„vikalpavāsanā” („întipăriri ale discriminării conceptuale”), *„prapañca-vādavāsanā”* („întipăriri ale manifestării discursive”) ş.a.m.d.

„Astfel că, Mahāmati, aceia care aderă *(abhiniviṣṭa)* la întipăririle manifestărilor discursive *(prapañcavādavāsanā)*, [a manifestărilor] de tip filosofic *(tīrthya)*, [întipăriri] care sunt lipsite de început în timp *(anādikāla)*, [aceia] aderă *(abhiniviś)* la formulările discursive *(vāda)* referitoare la identitate *(ekatva)*, alteritate *(anyatva)*, existenţă *(astitva)*, non-existenţă *(nāstitva)*, fără ca gândirea *(mati)* [lor] să poată stabili *(avad-hārita)* că [totul] este doar percepţie a propriei conştiinţe *(svacittadṛśyamātra)*.”[64]

„32. Conştiinţa *(citta)* dă naştere *(saṃbhū)* multiplicităţii *(vicitra)* sub determinaţia *(baddha)* întipăririlor discriminării *(vikalpavāsanā)*. Deşi [multiplicitatea] reprezintă doar conştiinţă *(cittamātra)*, pentru oamenii *(nṛ)* profani *(laukika)* [ea] se arată ca fiind exterioară *(bahiṣ)*.”[65]

„407. Datorită întipăririlor *(vāsana)* şi germenilor *(bīja)* [apariţiilor] externe *(bāhya)* se produce *(saṃpravṛt)* discriminarea conceptuală *(vikalpa)*. [Natura] dependentă *(tantra)* este percepută prin intermediul acesteia; aceea care percepe *(gṛh)*, aceea este [natura] concepută *(kalpita)*.”[66]

„Mahāmati, ce sunt cuvintele *(rūta)*[67]? «Cuvât» i se spune discriminării *(vikalpa)* asociate *(saṃyoga)* vorbirii *(vāc)* şi literelor *(akṣara)*, comunicării verbale *(jalpa)* interpersonale *(paraspara)* care se produce *(viniḥsṛta)* la nivelul dinţilor, al obrajilor, al cerului gurii, al limbii, al buzelor şi al gurii, şi care are drept cauză *(hetu)* întipăririle discriminării conceptuale *(vikalpavāsanā)*.”[68]

„XI.38. Manifestarea *(vikhyāna)* obiectului *(artha)* având caracteristici *(lakṣaṇa)* concepute *(parikalpita)* [se produce] datorită întipăririlor *(vāsanā)* cauzate *(nimitta)* de conceperea *(saṃjñā)* obiectului *(artha)* în conformitate cu limbajul *(yathājalpa)*.”[69]

---

[64] *„evameva mahāmate anādikālatīrthyaprapañcavādavāsanābhiniviṣṭāḥ ekatvānyatvāstitvanāstitvavādānabhiniviśante svacittadṛśyamātrānavadhāritamatayaḥ”*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:90.

[65] *„32. vikalpavāsanābaddhaṃ vicitraṃ cittasaṃbhavam/*
bahirākhyāyate nṛṇāṃ cittamātraṃ hi laukikam//”
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. III, vers 32, Nanjio 1956:154.

[66] „*407. bāhyavāsanabījena vikalpaḥ saṃpravartate/*
tantraṃ hi yena gṛhṇāti yadgṛhṇāti sa kalpitam//”
Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 407, Nanjio 1956:317.

[67] „Cuvintele” sau „conceptele”; în mentalitatea budhistă cuvântul şi conceptul sunt strâns legate, cuvântul constituind doar înfăţişarea publică a conceptului.

[68] *„tatra rutaṃ mahāmate katamat? yaduta vāgakṣarasaṃyogavikalpo dantahanutālujihvauṣṭhapuṭaviniḥsṛtaparasparajalpo vikalpavāsanāhetuko rutamityucyate”*
Laṅkāvatāra-sūtra, cap. III, Nanjio 1956:154.

[69] *„XI.38. yathājalpārthasaṃjñāyā nimittaṃ tasya vāsanā/*
tasmādapyarthavikhyānaṃ parikalpitalakṣaṇaṃ”
Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XI.38, Limaye 2000:187.

Discriminarea conceptuală devine astfel actualizarea unei anumite tendinţe ce există la nivelul unei conştiinţe individuale.[70] Această tendinţă este însuşită de către un anumit individ odată cu însuşirea unei anumite identităţi personale; în general, textele Vijñānavāda consideră că actul apropriaţiei unei anumite personalităţi constă din apropierea corpului şi a organelor acestuia *(sendriyakakāya)* şi din apropierea unor anumiţi germeni *(bīja)* specifici care, în viitor, vor deveni responsabili de tendinţele respectivului individ, inclusiv de tendinţa către aplicarea unui anumit sistem categorial.

Discriminarea categorială ţine astfel mai degrabă de personalitatea, de sinele individual apropriat de conştiinţă, decât de manifestarea obiectivă. Faptul că ulterior experienţa conceptuală va fi pusă în legătură cu manifestarea obiectivă constituie un act eronat *(viparyāsa, mithyā)* al conştiinţei; discriminarea conceptuală este supraimpusă *(adhyāropa)* manifestării obiective, neexistând niciun fel de legătură naturală între ele. În felul acesta cunoaşterea discursivă devine o simplă experienţă subiectivă; deseori textele Mahāyāna compară experienţa cunoaşterii discursive cu experienţa visurilor, a halucinaţiilor, motivul fiind acela că, aşa cum producerea visului este determinată doar de cauze ce ţin de subiectivitatea individului, fără a fi în vreun fel influenţată de ceea ce există în mod obiectiv, în afara individului, tot astfel se petrece şi în cazul cunoaşterii conceptualizate. Explicitarea cunoaşterii conceptuale nu face apel la o eventuală referenţialitate a acesteia, ci este vorba, simplu, despre o explicaţie de tip cauzal aplicată în sfera psihicului uman; acest tip de cunoaştere se produce atunci când anumite condiţii subiective sunt întrunite.

„65. O teză *(pratijñā)* [se produce] din cauza *(kāraṇa)* [existenţei] unor condiţii *(pratyaya)*, a unor cauze *(hetu)*, a unor apariţii *(dṛṣṭānta)*, asemenea unui vis *(svapna)*, asemenea [oraşului] Gandharva-şilor, asemenea unui cerc [de foc], asemenea unui miraj *(marīci)*, asemenea razelor solare."[71]

---

[70] Waldron 2003:2-3 consideră, în acord cu anumite rezultate recente din ştiinţele cognitive, că „obiectul" nu ar fi altceva decât un anumit tip de stimuli relevanţi ce se produc în mod repetat. „Obiectul" nu este altceva decât un „instrument" pe care fiinţa umană, datorită capacităţii sale intelectuale ridicate, l-a creat pentru a se descurca mai uşor la nivelul experienţei, pentru a-şi putea urmări cu mai multă uşurinţă propriile interese la nivelul experienţei.

[71] *„65. pratyayairhetudṛṣṭāntaiḥ pratijñā kāraṇena ca/*
svapnagandharvacakreṇa marīcyā somabhāskaraiḥ//"
Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 65, Nanjio 1956:272-273.
Textul sanskrit este uşor problematic.

Argumente în favoarea caracterului subiectiv al discriminării categoriale

Caracterul subiectiv al categoriilor reiese şi din tendinţa frecvent observată în textele budhiste de a opera clasificări ale obiectelor experienţei pe temeiuri soteriologice. Obiectele experienţei sunt clasificate în funcţie de rolul lor în cadrul demersului soteriologic; natura proprie ce le este atribuită obiectelor depinde de acest rol pe care îl îndeplinesc ele.

Este evident că în acest caz procesul subsumării categoriale este efectuat pe temeiuri subiective, demersul soteriologic necesitând un subiect individual ca punct de referinţă. Mahāyāna nu consideră acest tip de clasificare ca un caz special, în care raţiunile subiective doar ar interfera în mod accidental cu cele obiective; din contră, în alcătuirea oricărei clasificări, a oricărei subsumări categoriale, raţiunile pe baza cărora aceasta este efectuată nu pot fi decât unele subiective, clasificarea pe temeiuri soteriologice fiind, simplu, o instanţiere obişnuită a demersului de clasificare. Prin aceasta, Mahāyāna anticipează anumite tendinţe ce există în ştiinţele cognitive de astăzi, care susţin că sistemul categorial nu reflectă atât structura realităţii, cât interesele subiectului ce operează subsumarea categorială.[72]

Un alt argument pentru caracterul subiectiv al sistemului categorial şi, implicit, al oricărei construcţii teoretice, este remarca banală cum că ele iau naştere la nivelul unei fiinţe individuale, la nivelul unui subiect limitat, şi astfel ele nu pot eluda perspectiva particulară, limitată, la care îi constrânge suportul lor specific. Altfel spus, cunoaşterea conceptuală poartă întotdeauna cu sine, într-un mod intrinsec, ataşamentul discriminatoriu faţă de un sine individual şi perspectiva limitată la care îi constrânge caracterul limitat al sinelui la nivelul căruia ele iau naştere. Cunoaşterea conceptuală ia naştere la nivelul conştiinţei mentale *(manovijñāna)* care, la rândul ei, este determinată de minte *(manas)*. Însă mintea, conform Vijñānavādei, este cea responsabilă de apariţia erorii sinelui individual, a sinelui limitat. Prin faptul că este determinată de către minte, conştiinţei mentale îi este inerentă eroarea, limitaţia, subiectivitatea caracteristică minţii şi, implicit, această eroare va caracteriza şi orice formă de

[72] Dasgupta 1928:38-39 arată cum mintea *(manas)* şi conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)* sunt cele responsabile de producerea construcţiei convenţionale *(vyavahārika, saṃvṛti)*, sub oricare dintre aspectele sale.

cunoaştere conceptuală ce ia naştere la nivelul conştiinţei mentale.[73] Altfel spus, deoarece ia naştere la nivelul unei instanţe afectate de eroarea individualităţii, a subiectivităţii, cunoaşterii conceptuale înseşi îi este inerent un anumit caracter subiectiv, limitat.

„I.21. Mintea *(manas)* reprezintă alteraţie *(pradoṣa)*, natura [sa] este una alterată, şi asfel ceea ce este în conformitate cu cuvintele *(yathāruta)* are o natură *(rūpa)* incorectă *(ayukta)*."[74]

Caracterul deopotrivă alterat al experienţei afectiv-volitive şi al experienţei teoretice, al experienţei conceptuale

Conform Vijñānavādei, există o legătură strânsă între ataşamentul faţă de ego, pe de o parte, şi existenţa şi intensitatea tendinţei către discriminarea conceptuală, pe de altă parte. Tendinţa către discriminarea conceptuală, fiind ceva ce ţine de subiectivitatea unui anumit individ, a unei anumite personalităţi, intensitatea ataşamentului faţă de egoul individual determină intensitatea tendinţei către efectuarea discriminării conceptuale. Aşa cum germenii perturbaţiilor *(kleśa)* se găsesc la nivelul sinelui individual *(ātman)* şi al tendinţelor acestuia, tot astfel, germenii discriminării categoriale se găsesc de asemenea la nivelul egoului. Pentru Vijñānavāda, discriminarea categorială nu are un statut mai obiectiv sau mai puţin alterat decât discriminarea valorică efectuată pe considerente ce ţin de preferinţele sinelui individual. La fel cum a constitui un obiect al dorinţei este o chestiune decisă pe considerente pur subiective, a constitui un obiect de un anumit tip, un anumit având o anumită identitate categorială, este, în egală măsură, rezultatul unei decizii luate pe considerente subiective. Caracterul alterat al discriminării eronate a sinelui individual *(ātman)* poate fi găsit nu doar în domeniul judecăţilor valorice, ci şi, în egală măsură, în domeniul conceptualizării.

[73] Pentru relaţia dintre minte şi conştiinţa mentală vezi capitolul „III.2.5. Determinaţia conştiinţei mentale *(manovijñāna)* de către minte *(manas)"*!

[74] *„I.21. manaḥ pradoṣaḥ prakṛtipraduṣṭo ['yathārute cāpi] hyayuktarūpaḥ/"*

Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, I.21, Limaye 2000:19.

Sintagma *„'yathārute cāpi"* lipseşte din versiunea sanskrită a textului care s-a păstrat până astăzi datorită deteriorării manuscrisului. Ea constituie doar o reconstrucţie a lui Bagchi (1970), în a sa *Mahāyānasūtrālaṅkara of Asaṅga with its Svavṛtti*. Darbhanga: The Mithila Institute. Apud. Limaye 2000:19.

Filosofia realistă efectuează o dihotomie netă între registrul subiectiv, căruia îi aparţin dorinţele *(tṛṣṇā)*, perturbaţiile *(kleśa)*, determinaţiile valorice *(vyākṛta)*, şi registrul obiectiv, căruia i-ar aparţine cunoaşterea discursivă, conceptualizarea. Însă pentru Vijñānavāda, atât perturbaţiile, ataşamentul faţă de un anumit sine individual, cât şi aderarea la un anumit sistem categorial şi operarea unor discriminări conceptuale pe baza acestuia ţin, în egală măsură, de subiectivitate, de alteraţie, registrul obiectiv al manifestării fiind constituit doar din fluxul coproducerii condiţionate *(pratītyasamutpāda)*.

De asemenea, aşa cum perturbaţiile determinate de ego induc, în mod iluzoriu, în mod eronat, apariţia dualităţii sine-celălalt *(sva-para)*, tot astfel discriminarea categorială determinată de ego induce, în mod eronat, apariţia dualităţii, a multiplicităţii inerente discriminării categoriale. În felul acesta, la fel ca şi perturbaţiile *(kleśa)*, cunoaşterea conceptuală falsifică realitatea şi induce starea de înlănţuire.[75] Vijñānavāda consideră că obiectele cunoaşterii discursive *(jñeya)* reprezintă, în egală măsură ca şi perturbaţiile *(kleśa)*, obstrucţii *(āvaraṇa)* în calea eliberării, textele şcolii discutând în mod frecvent despre aceste două tipuri de obstrucţii: obstrucţiile ce constau din obiectele cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)* şi obstrucţiile ce constau din perturbaţii *(kleśāvaraṇa)*.

„O, rege din Laṅka, practica *(yoga)* filosofilor *(tīrthya)* se produce datorită aderării *(abhiniveśa)* filosofilor la sinele individual *(ātman)*. Practicile urâte *(asaumya)* ale filosofilor [se produc] datorită perceperii *(darśana)* şi aderării la [considerarea] naturii proprii *(svabhāva)* a conştiinţei *(vijñāna)* drept un obiect dual *(dvayārtha)*."[76]

„206... În mod egal *(samatā)*, manifestarea cunoaşterii *(jñāna)* şi cea a perturbaţiilor *(kleśa)* exclud *(vivarjita)* eliberarea *(vimukti)*."[77]

„Tendinţa către discriminare a acestei conştiinţe va fi accentuată atât de obstrucţiile de tipul obiectelor cognoscibile, cât şi de obstrucţiile de tipul perturbaţiilor."[78]

Caracterul „obstrucţionat" *(nivṛta)* al cunoaşterii conceptuale

---

[75] Vezi capitolul „III.4. Registrul conceptual *(parikalpita)* ca mediu al înlănţuirii"!

[76] *„tīrthyayogo hi laṅkādhipate tīrthyānāmātmābhiniveśātpravartate/ vijñānasvabhāvadvayārthānāmabhiniveśadarśanādasaumyayogastīrthakarāṇām/"* *Laṅkāvatāra-sūtra*, cap. I, Nanjio 1956:11.

[77] *„206...samatājñānakleśākhyā vimuktyā te vivarjitāḥ//"* *Laṅkāvatāra-sūtra*, cap. II, vers 206, Nanjio 1956:135.

[78] *Mahāyānaśraddhotpāda*, part. 3, Hakeda 1967:79.

Textele Vijñānavāda îi atribuie discriminării conceptuale caracteristica „obstrucţionat” *(nivṛta)*, adică o consideră afectată de iluzia individualităţii determinate, de iluzia subiectivităţii care obstrucţionează, alterează condiţia eliberată având drept caracteristici universalitatea, non-determinaţia. Subiectivitatea, individualitatea, obstrucţionează această condiţie prin aceea că ele presupun măcar operarea dihotomiei subiect-obiect *(grāhaka – grāhya)*, sine – celălalt *(sva-para)*. În textele Vijñānavāda, funcţia de a da naştere obstrucţiilor îi este atribuită, ca esenţă proprie, minţii *(manas)*, aceasta fiind cea responsabilă de apariţia iluzorie a egoului, a individului. Mintea însă, prin relaţia de determinaţie pe care o exercită asupra conştiinţei mentale şi asupra experienţei cunoaşterii conceptuale ce se produce la nivelul ei, transferă caracteristica „obstrucţionat” *(nivṛta)* şi acesteia din urmă.[79]

„De asemenea, cele obstrucţionate *(nivṛta)* şi non-determinate valoric *(avyākṛta)* sunt ... cele asociate *(saṃprayukta)* conştiinţei mentale *(manovijñāna)*, care sunt născute odată cu ea *(sahajāta)*, adică opiniile referitoare la realitatea corpului *(satkāyadṛṣṭi)* şi opiniile referitoare la perceperea extremelor *(antagrahadṛṣṭi)*.”[80]

III.3.4. O teorie non-referenţială şi non-cognitivă a adevărului

Relaţia de similaritate dintre experienţa individuală a diverselor fiinţe şi explicarea ei prin apelul la „karma similară” *(tulyakarma)*

Deşi Vijñānavāda îi refuză cunoaşterii conceptuale orice formă de valoare cognitivă, deşi o reduce la un statut de experienţă subiectivă, totuşi autorii şcolii nu alunecă într-o formă de solipsism absolut. Vijñānavāda consideră că orice tip de cunoaştere discursivă reprezintă un simplu fenomen subiectiv, lipsit de valoare cognitivă, lipsit de vreun referent la nivelul manifestării obiective,

[79] Tillemans 1990:245 (nota 216) aminteşte de un pasaj din Candrakīrti care afirmă despre consensul dat unei teze,unei opinii, că reprezintă în egală măsură ataşament ca şi ataşamentul faţă de locurile natale.

[80] *„nivṛtāvyākṛtaṃ punaḥ ...manovijñānasaṃprayuktasahajātasatkāya[dṛṣṭy]-antagrahadṛṣṭi”*

Asaṅga – *Abhidharmasamuccaya*, Pradhān 1950:21 apud. Sparham, 1995:118, nota 3.

„Perceperea extremelor” *(antagrāha)* se referă la orice reprezentare conceptuală care trasează o delimitaţie netă între ceea ce cade sub incidenţa respectivului concept şi ceea ce rămâne în afara sa.

consideră că ceea ce a determinat producerea unei anumite experienţe conceptuale sunt cauze pur subiective, ce ţin doar de identitatea individuală apropriată de conştiinţă. Nimic altceva decât întipăririle karmice *(vāsanā)*, decât germenii *(bīja)* apropriaţi de conştiinţă odată cu apropierea unei identităţi individuale, nu conlucrează la producerea cunoaşterii conceptualizate.

Totuşi, deşi au un caracter pur subiectiv, experienţele conceptuale ale diverşilor subiecţi pot avea un conţinut similar *(tulya)*, iar aceasta se explică prin similaritatea întipăririlor karmice *(tulyakarma)*, prin aşa-numita „karmă comună” *(sādhāraṇakarma)*. Conţinuturile karmice fiind cele ce determină sistemul categorial, reprezentările conceptualizate, este evident că similaritatea acestor întipăriri karmice implică o similaritate şi la nivelul experienţei conceptuale a indivizilor.[81] Acesta este modul în care Vijñānavāda reuşeşte să dea seama de experienţa comună a „adevărului” fenomenal, a existenţei unei părţi similare la nivelul experienţelor diverşilor subiecţi individuali.

Interpretând în acest mod existenţa unei anumite similarităţi la nivelul experienţelor conceptuale ale diferiţilor indivizi, Vijñānavāda reuşeşte să evite postularea unui „adevăr” fenomenal având valenţe cognitive, caz în care propriile sale teorii cu privire la non-referenţialitatea cunoaşterii conceptuale, la absenţa oricărei valori cognitive a acesteia, ar fi fost compromise.[82] Similaritatea reprezentărilor conceptuale ale diferitelor fiinţe individuale nu se datorează faptului că acestea ar intenţiona o unică realitate obiectivă, care astfel ar fi putut constitui standardul în funcţie de care ar fi fost judecată valoarea lor de adevăr. Conform Vijñānavādei, similaritatea reprezentărilor se explică, pur şi simplu, prin similaritatea cauzelor ce provoacă aceste reprezentări. Similaritatea reprezentărilor conceptuale se explică în acelaşi mod ca şi similaritatea oricăror altor fenomene; explicaţia este una pur cauzală, ce face apel doar la similaritatea cauzelor, nu şi la aspecte de tip cognitiv, referenţial. În cazul teoriilor de sorginte realistă, similaritatea cunoaşterii deţinute de diferiţi indivizi este explicată

[81] Vezi capitolul „II.5.2. Obiectul *(ālambana)* şi aspectul *(ākāra)* conştiinţei-depozit” pentru o discuţie mai în detaliu despre „obiectul comun” *(sādhāraṇa)* şi „obiectul non-comun” *(asādhāraṇa)* al conştiinţei!

[82] Wright 1986:21-23 neagă caracterul de „adevăr” al adevărului convenţional şi îl reduce pe acesta la o categorie non-cognitivă, şi anume aceea a „simţului comun”. Studiul lui se bazează în special pe texte aparţinând ramurii Hua-Yen a budhismului Vijñānavāda.

pe baza unor considerente cognitive, referenţiale, adică pe baza faptului că o unică realitate este cea intenţionată de toate aceste teorii. Însă Vijñānavāda consideră diversele forme ale cunoaşterii conceptuale ca fiind simple fenomene, simple experienţe care, având cauze similare, au şi ele însele un anumit grad de similaritate. Reprezentările conceptuale ale diferiţilor indivizi nu converg către o unică realitate, ci, mai degrabă, se găsesc într-o anumită consonanţă; deşi consonante, ele rămân totuşi paralele, fără a fi focalizate către un punct comun. Registrul comun al reprezentărilor nu are obiectivitate, ci este doar ceva constituit prin consensul subiecţilor *(lokaprasiddha)*.

„III.12. Acceptarea *(prasiddha)* profană *(loka)* provine din unicitatea *(eka)* [consensului];

[Bhāṣya:] referitor la natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*. În privinţa unui obiect *(vastu)*, există o asemănare *(tulyatā)* a percepţiilor *(darśana)* tuturor celor profani *(laukika)*, prin faptul că intelectele *(buddhi)* [lor] se conformează *(anupraviś)* unor convenţii *(saṅketa)* comune *(saṃstava)*, cum ar fi «acesta este pământ *(pṛthivī)* şi nu foc *(agni)*», «aceasta este o formă *(rūpa)* şi nu un sunet *(śabda)*» ş.a.m.d."[83]

„169. Denumirea *(abhidhāna)* tuturor celor ce există *(sarvabhāva)* [s-a produs] întotdeauna, pe parcursul a sute de naşteri *(janma)*, datorită faptului că discriminarea *(vikalpa)* s-a produs în mod repetat *(abhyas)* şi se produce în mod repetat pentru fiecare în parte *(paraspara)*.

170. Dacă vorbirea *(kathyamāna)* nu ar fi existat, întreaga lume ar fi căzut *(āpad)* în confuzie *(saṃmoha)*; de aceea, cu scopul *(artha)* de a elimina *(vyudāsa)* confuzia, are loc denumirea *(nāman)*."[84]

Problema adevărului este astfel transferată din plan cognitiv în planul simplei experienţe. Adevărul unei propoziţii nu constă în altceva decât într-o anumită consonanţă cu reprezentările celorlalţi subiecţi; în calificarea unei propoziţii drept adevărată sau falsă nu intervine nimic altceva decât totalitatea reprezentărilor conceptuale subiective. Nu există nicio autoritate obiectivă care

---

[83] *„III.12. lokaprasiddhamekasmāt/*

[Bhāṣya:] parikalpitasvabhāvāt/ yasmin vastuni saṅketasaṃstavānupraviṣṭayā buddhyā sarveṣām laukikānāṃ darśanatulyatā bhavati pṛthivyeveyaṃ nāgnīrūpamevedaṃ na śbda ityevamādi//"

Asaṅga – *Madhyāntavibhāga*, III.12; Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. III.12, Anacker 1998:441.

[84] *„169. abhidhānaṃ sarvabhāvānāṃ janmāntaraśataiḥ sadā/*
abhyastamabhyasantaṃ ca parasparavikalpayā//
170. akathyamāne saṃmohaṃ sarvaloka āpadyate/
tasmātkriyate nāma saṃmohasya vyudāsārtham//"
Laṅkāvatāra-sūtra, *Sagāthakam*, 169-170, Nanjio 1956:287.

să instituie care anume este adevărul, ci totul se rezumă la consens, la convenţie, la practică. Termenul prin care limba sanskrită se referă la acest tip de adevăr, şi anume *„vyavahārasatya”,* relevă foarte clar statutul său subiectiv, statutul său de practică, de convenţie.[85] *„Vyavahāra”* nu poartă cu sine un sens de tip cognitiv, ci se referă, simplu, la o anumită practică umană, sau, mai exact, la o practică socială, la o convenţie.[86]

„23. [Natura] concepută *(kalpita)* este de natura *(ātman)* practicii *(vyavahāra)*...”[87]

„[Adevărul] convenţional reprezintă un tip de adevăr deoarece o persoană nu minte atunci când denumeşte un ulcior «ulcior», ci, în ceea ce priveşte denumirile convenţionale, le foloseşte în mod corect.”[88]

Mintea şi conştiinţa-depozit ca suporturi *(āśraya)* **ale conştiinţelor operaţionale** *(pravṛttivijñāna)*

Vijñānavāda reuşeşte să ofere chiar o expunere mai detaliată asupra modului în care este cu putinţă existenţa similarităţii dintre ideaţiile experimentate de diferiţi indivizi. Aceasta se realizează prin elaborarea unor teorii referitoare la „suport” *(āśraya)*, la elementele care determină conştiinţele operaţionale responsabile de producerea experienţei conceptualizate. Aceste teorii

[85] Wright 1986:23-24 pune convenţionalitatea „adevărului convenţional” *(vyavāhārika)* pe seama caracterului convenţional, construit, artificial, al limbajului. Adevărul convenţional nu ar reprezenta altceva decât un compositum de expresii lingvistice convenţionale.

Waldron 2003:162-169 atrage atenţia asupra legăturii ce există între limbaj şi constituirea experienţei comune. Atât limbajul cât şi experienţa lumii împărtăşite sunt produse de karma comună şi astfel statuturile lor ontologice sunt relativ similare. Waldron consideră experienţa comună ca fiind o „experienţă pusă în forme lingvistice”; caracterul trans-individual al limbajului conferă experienţei înfăţişate în mod lingvistic un statut deopotrivă trans-individual.

[86] Williams – Monier 1997:1034, col. 1: *„vy-ava-hṛ”* = „to transpose”, „exchange”, „to act”, „proceed”, „behave towards or deal with”, „to be active or busy”, „work”, „to carry on commerce”, „trade”, „deal in”, „to manage”, „employ”.

„Vy-ava-hāra” = „doing”, „performing”, „action”, „practice”, „conduct”, „behaviour”, „usage”, „custom”, „ordinary life”, „common practice”, „activity”, „adherence to law or custom”, „the use of an expression”.

[87] *„23. kalpito vyavahārātmā...”*

Vasubandhu – *Trisvabhāvanirdeśa*, 23, Anacker 1998:465.

[88] Vasubandhu – *Abhidharmakośabhāśya*, VI.4, Potter 1999:560.

sunt, într-o anumită măsură, heterogene, cel puţin în formulare, dacă nu şi în conţinut.

„Conştiinţa vizuală ia naştere în dependenţă de ochi, de formă şi de conştiinţa-depozit."[89]

„Care sunt suporturile *(āśraya)* conştiinţei vizuale *(cakṣurvijñāna)*?

Ochiul *(cakṣus)* este suportul simultan *(sahabhū)*. Mintea *(manas)* este suportul precedent *(samanantara)*. Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, cea care deţine toţi germenii *(sarvabījaka)*, cea care apropriază baza [individuală] *(āśrayopādātṛ)*, cea care strânge laolaltă [întregul proces] al maturizării *(vipākasaṃgṛhīta)*, este suportul germenilor *(bījāśraya)*."[90]

Indiferent de modul în care sunt expuse, teoriile despre condiţionările conştiinţelor operaţionale afirmă, pe de o parte, existenţa unei condiţionări dinspre minte *(manas)*, dintre diversele componente ale individualităţii apropriate de aceasta, şi, de cealaltă parte, dinspre germenii de la nivelul conştiinţei-depozit. Aceasta înseamnă că germenii responsabili de experienţa conştiinţelor operaţionale ţin atât de ceea ce a fost apropriat ca sine propriu de către minte cât şi de registrul trans-individual al conştiinţei-depozit. Altfel spus, în vederea producerii experienţei conştiente a unui individ, a experienţei produse la nivelul conştiinţelor sale operaţionale, conlucrează atât germeni apropriaţi, germeni strict individuali, cât şi germeni ce ar putea fi „împărtăşiţi" *(bhājana)* şi de alţi indivizi, germeni care nu ţin de o anumită individualitate, ci de registrul trans-individual al conştiinţei-depozit.

Aceasta nu conferă o valoare obiectivă experienţei individuale, ci doar una trans-individuală. Experienţa individuală este în continuare una de tipul fanteziei, lipsită de contraparte obiectivă, lipsită de valoare reprezentaţională, însă poate exista o anumită similaritate între reprezentările subiective ale diferiţilor indivizi, iar aceasta deoarece unele dintre condiţiile ce determină aceste reprezentări sunt „împărtăşite" *(bhājana)*.

Tema are destul de multă importanţă filosofică fiindcă pe baza ei ar putea fi fundamentată o teorie a adevărului empiric, aplicabilă cunoaşterii ce ia naştere la nivelul conştiinţelor operaţionale (conştiinţele senzoriale şi conştiinţa

---

[89] *Saṃdhinirmocana-sūtra*, V.5, Lamotte 1935:186; Vasubandhu – *Mahāyāna-saṃgrahabhāṣya*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.5, Lamotte 1973:15.

[90] *„cakṣurvijñānasyāśrayaḥ katamaḥ/ cakṣuḥ sahabhūr āśrayaḥ/ manaḥ samanantara āśrayaḥ/ sarvabījakaṃ āśrayopādātṛ vipākasaṃgṛhītam ālayavijñānaṃ bījāśrayaḥ/"*

Yogācārabhūmi, 4,5ff, în Schmithausen, 1987:110.

mentală). Dacă ideaţiile conştiinţelor operaţionale, adică conţinuturile perceptuale conceptualizate la nivelul conştiinţei mentale, sunt determinate de componenta trans-individuală a conştiinţei-depozit, de germenii împărtăşiţi de la nivelul acesteia, aceasta le-ar putea conferi o anumită dimensiune trans-individuală şi le-ar salva de la un statut de pură imaginaţie *(parikalpa, vikalpa)* subiectivă.

Ideaţiile conştiinţelor operaţionale sunt pur subiective prin faptul că sunt determinate de minte, că iau naştere la nivelul sinelui individual apropriat de minte; însă prin faptul că ele sunt deopotrivă determinate de componenta trans-individuală a conştiinţei-depozit, ele dobândesc şi o anumită trans-subiectivitate. Pe baza raportării lor la elementele trans-individuale ce sunt implicate în producerea lor, poate fi elaborată o teorie care să dea seama de „valoarea lor de adevăr". Bineînţeles că această „valoare de adevăr" nu ar avea o dimensiune cognitivă, ci ar consta mai degrabă în a reflecta în cât mai mare măsură cu putinţă condiţiile trans-individuale ce au determinat producerea unei anumite experienţe. Adevărul ar fi dat în acest caz de o relaţie de determinaţie cât mai strânsă şi mai exclusivă din partea componentei trans-individuale asupra conştiinţelor operaţionale. Sursa „erorii" ar fi în acest caz mintea *(manas)*, germenii individuali apropriaţi de aceasta, care, aducând o anumită contribuţie la producerea experienţei conştiente, diminuează rolul acelor elemente trans-individuale care şi ele participă la determinarea conştiinţelor operaţionale.

Interpretarea strict cauzală a relaţiei dintre germenii conştiinţei-depozit şi conştiinţa mentală în perioada clasică a Vijñānavādei

Deşi relaţia de determinaţie pe care conştiinţa-depozit, incluzând conţinuturile sale împărtăşite, o exercită asupra conştiinţelor operaţionale era cunoscută autorilor Vijñānavāda încă din perioada veche a şcolii, totuşi autorii timpurii şi cei clasici nu sesizează faptul că această relaţie de determinaţie ar putea ridica întrebări referitoare la o anumită similaritate a experienţelor individuale ale diverselor fiinţe. Ei par să nege cu totul o astfel de dimensiune trans-individuală a experienţelor conştiinţelor operaţionale ale diverselor fiinţe, alunecând într-o formă de solipsism. Dependenţa conştiinţelor operaţionale faţă de conştiinţa-depozit, de conştiinţa-condiţie *(pratyayavijñāna)*, este avută în

vedere[91], însă mai degrabă, dependenţa lor faţă de latura apropriată a conştiinţei-depozit constituie obiect al interesului acestor filosofi. Se accentuează dependenţa faţă de minte *(manas)* şi, prin aceasta, latura lor subiectivă.

Deseori autorii Vijñānavāda se rezumă la a afirma dependenţa conştiinţelor operaţionale de conştiinţa-depozit în genere, fără a se face vreo menţiune referitoare la modul în care acestea relaţionează, în particular, cu cele două componente ale conştiinţei-depozit: cea comună *(sādhāraṇa)*, împărtăşită *(bhjana)*, şi cea non-comună *(asādhāraṇa)*, apropriată *(upādāna)*. Această neglijenţă sugerează faptul că autorii clasici ai şcolii nu erau conştienţi de consecinţele filosofice pe care le-ar fi putut avea relaţionarea conştiinţelor operaţionale cu latura împărtăşită a conştiinţei-depozit.

„15. Cele cinci [conştiinţe] iau naştere în conştiinţa-fundament *(mūlavijñāna)* în conformitate cu condiţiile *(pratyaya)*."[92]

În *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*[93] Sthiramati remarcă existenţa unei dependenţe a ideaţiilor individuale produse la nivelul conştiinţelor operaţionale de ideaţiile trans-individuale, de aşa-numitele „domenii exterioare, cum ar fi manifestarea formei şi a celorlalte" *(rūpādipratibhāsaḥ bāhyam āyatanam)*, de „manifestarea, de către conştiinţa-depozit, a obiectelor comune" *(ālayavijñānasya sādhāraṇārthapratibhāso)*. Însă tot el precizează că această relaţie de dependenţă trebuie înţeleasă ca referindu-se doar la „producerea manifestărilor conştiinţelor operaţionale având drept condiţie regentă domeniile exterioare" *(pratibhāsasya pravṛttivijñānasyotpattāvadhipatipratyayatvād bāhyamāyatanam)* şi nu ca o dependenţă a conţinutului lor de ceva trans-individual. Relaţia dintre conştiinţele operaţionale şi conştiinţa-depozit este, în concepţia lui Sthiramati, una strict cauzală, fără ca Sthiramati să îşi pună problema şi asupra modului în care conştiinţa-depozit determină conţinutul experienţei individuale. Altfel spus, chiar dacă experienţele conştiinţelor operaţionale sunt cauzate, iau naştere în dependenţă de manifestările conştiinţei-depozit, conţinutul lor, obiectul lor, nu pare să fie influenţat în vreun fel de faptul că toate împărtăşesc o unică

---

[91] Pentru condiţionarea celor şase conştiinţe operaţionale *(pravṛttivijñāna)* de către conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, vezi Chatterjee 1999:106!

[92] *„15. pañcānām mūlavijñāne yathāpratyayamudbhava"*
Vasubandhu – *Triṃśikā*, 15, Chatterjee 1980:96.

[93] Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, 146,5 ff în Schmithausen 1987:415-16, nota 769.

conştiinţă-depozit drept condiţie a lor (*„na tu tad viṣayatvād...”* – „nu o au pe aceasta ca obiect...”). Sthiramati acceptă o teorie strict cauzală a percepţiei, conform căreia percepţia este determinată de ceva exterior conştiinţei individuale ce o experimentează. Această relaţie strict cauzală dintre conştiinţa-depozit şi conştiinţele operaţionale este de altfel şi singura pe care autorii perioadei clasice a şcolii par să o accepte. Doar producerea experienţei individuale pare să depindă de conştiinţa-depozit, de componenta sa trans-individuală, nu însă şi obiectul acestei experienţe, conţinutul ei, despre care autorii perioadei clasice a şcolii susţin un caracter de pură imaginaţie, de pură fantezie subiectivă.

„Domeniile externe *(bāhya āyatana)* ce reprezintă manifestarea formelor şi a celorlalte la nivelul conştiinţelor operaţionale, acelea reprezintă manifestarea obiectului comun *(sādhāraṇa)* al conştiinţei-depozit,...acelea, de asemenea, reprezintă obiectul percepţiei *(grāhya)*...Se afirmă că [aceste] domenii *(āyatana)* sunt externe *(bāhya)* deoarece constituie condiţia regentă *(adhipatipratyaya)* a naşterii *(utpatti)* manifestărilor conştiinţelor operaţionale şi nu deoarece [acestea] le-ar avea ca obiect *(viṣaya)*.”[94]

Obiectul „imediat” şi obiectul „îndepărtat” al conştiinţelor operaţionale

Abia în textele mai târzii problema existenţei unei relaţii de concordanţă între conţinutul experienţelor individuale, al experienţei conştiinţelor operaţionale ale diferiţilor indivizi, şi germenii trans-individuali, ai germenilor împărtăşiţi de la nivelul conştiinţei-depozit începe să fie dezbătută. Începe să se aibă în vedere faptul că, din moment ce există un element trans-individual, împărtăşit, implicat în determinarea conştiinţelor operaţionale, şi conţinutul experienţei lor ar putea avea acest caracter trans-individual.

---

[94] *„... pravṛttivijñānasya rūpādipratibhāsaḥ bāhyam āyatanam/ ya ālayavijñānasya sādhāraṇārthapratibhāso ...so 'pi grāhya ...pratibhāsasya pravṛttivijñānasyotpattāv adhipatipratyayatvād bāhyam āyatanam ucyate na tu tadviṣayatvād iti/”*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, 146,5 ff apud. Schmithausen 1987:415-16, nota 769.

Prima parte a pasajului pare a sugera că „domeniile externe” *(bāhya āyatana)* constituie atât obiectul conştiinţelor operaţionale cât şi cel al conştiinţei-depozit, atât termenul *„pravṛttivijñāna”*, cât şi *„ālayavijñāna”* găsindu-se la forma de genitiv şi determinând termenul *„bāhya āyatana”*. Pare să se afirme astfel că „domeniile externe” s-ar afla în acelaşi tip de relaţie faţă de conştiinţele operaţionale cât şi faţă de conştiinţa-depozit, adică ele ar constitui deopotrivă obiectele conştiinţei-depozit cât şi ale conştiinţelor operaţionale. Ultima parte a pasajului respinge însă într-o manieră explicită posibilitatea acestei interpretări.

„Cea de-a şasea [conştiinţă, adică conştiinţa-mentală,] nu constituie obiectul *(ālambana)* celor cinci [conştiinţe senzoriale] deoarece acestea cinci sunt fundamentate doar[95] în componenta obiect *(nimitta)* a celei de-a opta [conştiinţe].”[96]

O discuţie mai elaborată a acestei probleme poate fi întâlnită la Hiuan-Tsang, deşi poate că formularea pe care o dă el Vijñānavādei nu este întrutotul cea clasică şi astfel şi teoria sa despre obiectul „imediat” şi cel „îndepărtat” al unei conştiinţe pune probleme atunci când se are în vedere integrarea sa în corpusul teoretic al Vijñānavādei clasice.

Hiuan-Tsang începe cu expunerea faptului că fiecare conştiinţă, prin însuşi statutul său de „conştiinţă”, presupune un obiect „imediat” *(sākṣāt)* al experienţei sale. Acesta constă, pur şi simplu, din ceea ce percepe conştiinţa într-o reprezentarea apărută la nivelul ei.

„Acel factor *(dharma)* care nu există separat *(avisaṃyukta, avinirbhāgin)* de conştiinţa care îl vizează *(ālambaka)*, asupra căruia ea se stabileşte şi prin care ea experimentează componenta reprezentării *(darśanabhāga)*, acela este «obiectul imediat» *(sākṣādālambana)*. Orice conştiinţă *(vijñāna)* are acest tip de obiect deoarece conştiinţa nu poate exista fără a se stabili, fără a percepe un obiect care să îi fie interior.”[97]

Totodată însă, conştiinţa mai poate avea şi un alt tip de obiect şi anume unul extern ei, aflat însă într-o relaţie strânsă cu obiectul intern, cu obiectul „imediat”, prin aceea că îl determină pe acesta. Acesta constituie obiectul „intenţionat” de conştiinţă, pe care obiectul „imediat” îl reproduce la nivelul conştiinţei.

„Acel factor *(dharma)* care, deşi există separat de conştiinţă, constituie totuşi modelul, componenta obiect *(nimittabhāga)*, cel care este capabil să dea naştere componentei reprezentării *(darśanabhāga)*[98], cel în care [componenta reprezentării] se stabileşte şi prin care este percepută, acela constituie «obiectul îndepărtat»[99].”[100]

---

[95] „Doar” este cerut de context şi prezenţa lui aici nu exclude determinaţia conştiinţelor operaţionale şi de către minte *(manas)*.

[96] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:469.

[97] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:445-446.

[98] Pentru distincţia componenta reprezentării – componenta obiect, vezi capitolul „II.9.3. Statutul dualităţii *(dvaya)* în raport cu conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*”!

[99] Termenul sanskrit pentru „obiectul îndepărtat” este dificil de reconstruit; distincţia obiect imediat – obiect îndepărtat nu se regăseşte în niciunul dintre textele sanskrite ale şcolii care au supravieţuit până astăzi şi astfel chiar şi *„sākṣāt”*, ca echivalent pentru „imediat”, constituie doar o reconstrucţie.

[100] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:446.

Nu orice conştiinţă are, în mod necesar, un astfel de „obiect îndepărtat”; conştiinţa poate experimenta, poate percepe, şi în lipsa unui astfel de model exterior al percepţiei pe care să îl reproducă. Experienţa umană obişnuită relevă cazul halucinaţiilor, al viselor, al imaginaţiei, în care absenţa unui obiect exterior intenţionat este evidentă.

„Nu orice conştiinţă are acest tip de obiect *(ālambana)* deoarece o conştiinţă poate lua naştere şi în absenţa unui model exterior, unei componente obiect *(nimittabhāga)* care să îi corespundă.”[101]

Această distincţie este importantă atunci când este aplicată ideaţiilor conştiinţelor operaţionale deoarece, în cazul acestora, în majoritatea situaţiilor, obiectul îndepărtat este prezent şi, în plus, relaţia dintre obiectul îndepărtat şi cel imediat constituie valoarea lor de adevăr (adevăr bineînţeles empiric).

„Cele cinci conştiinţe [operaţionale], înainte de a fi revoluţionate, sunt grosiere, slabe, debile; de aceea ele depind de un model şi astfel ele au întotdeauna un obiect îndepărtat.”[102]

Chiar dacă Hiuan-Tsang nu intră în detalii în legătură cu această relaţie, faptul că o acceptă, creează posibilitatea adevărului empiric şi salvează experienţa conştiinţelor operaţionale de la un statut de pură imaginaţie.

Teoria despre obiectul „imediat” şi obiectul „îndepărtat” al conştiinţei-depozit considerată în ansamblul său

Această teorie referitoare la existenţa, în cazul unei conştiinţe, a unui obiect „imediat” şi a unuia „îndepărtat” nu poate fi întâlnită în literatura timpurie sau clasică a şcolii, ci doar în textele târzii ale unor autori chinezi. Uneori formele mai târzii ale Vijñānavādei prezintă distanţări semnificative de la forma clasică a Vijñānavādei şi chiar şi în cazul acestei teorii pot fi ridicate anumite probleme, cum ar fi de exemplu, cea referitoare la posibilitatea de a aplica această distincţie conştiinţei-depozit. Totuşi, există anumite explicitări ale teoriei care o aduc pe aceasta la un nivel care o face integrabilă în sistemul Vijñānavādei. Relaţia este totuşi doar una de consistenţă, nu şi una de implicaţie, în sensul că această teorie suplimentează doctrinele clasice ale Vijñānavādei, şi nu doar le detaliază.

[101] Hiuan-Tsang – *Ch’eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:446.
[102] Hiuan-Tsang – *Ch’eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:448.

Aplicată minţii, această distincţie dintre obiectul îndepărtat şi cel imediat relevă întotdeauna existenţa unui obiect îndepărtat, asupra căruia mintea perturbată se stabileşte şi pe care şi-l apropriază.

„Mintea *(manas)*, înainte de a fi revoluţionată *(parāvṛtti)*, are întotdeauna un obiect *(ālambana)* îndepărtat. Fiind întotdeauna înnăscută *(sahaja)* şi niciodată produsă ca imaginaţie *(parikalpitodbhava)*, ea nu îşi realizează propriul său obiect imediat altfel decât datorită existenţei unui model exterior."[103]

Activitatea specifică a minţii nu presupune niciodată doar crearea, printr-un act propriu, a unui obiect specific, ci ea, mai degrabă, apropriază un obiect preexistent. Acest obiect preexistent reprezintă obiectul său îndepărtat, însă, odată ce a fost apropriat, odată ce, la nivelul minţii, el dobândeşte un nou statut, de identitate proprie pe care şi-o asumă mintea, el devine obiectul imediat al minţii.

Conştiinţa-depozit, cel puţin atunci când este considerată în acord cu concepţiile clasice ale Vijñānavādei, adică drept „cea care deţine toţi germenii" *(sarvabījaka)*, nu poate avea decât un obiect imediat şi niciodată unul îndepărtat. Datorită caracterului universal al conştiinţei-depozit, nimic nu poate exista în afara sa. Totuşi, Hiuan-Tsang menţionează existenţa a trei concepţii distincte în legătură cu eventuala existenţă a unui obiect îndepărtat al conştiinţei-depozit. Una dintre ele afirmă imposibilitatea existenţei unui obiect îndepărtat al conştiinţei-depozit şi această poziţie este singura compatibilă cu concepţiile clasice ale Vijñānavādei. Celelalte două teorii care susţin posibilitatea existenţei unui astfel de obiect îndepărtat chiar şi în cazul conştiinţei-depozit au drept presupoziţie considerarea conştiinţei-depozit ca fiind circumscrisă fiecărei persoane în parte. Neavând un caracter absolut universal, ci fiind limitată la nivelul unei persoane, orice conştiinţă-depozit poate şi chiar trebuie să aibă un obiect exterior ei, un obiect îndepărtat, atunci când percepe elemente ce ţin de experienţa conştiinţei-depozit a unei alte persoane. Acest mod de a considera conştiinţa-depozit, ca fiind o entitate circumscrisă individului, nu este însă întrutotul compatibil cu Vijñānavāda clasică şi astfel posibilitatea existenţei unui obiect îndepărtat al conştiinţei-depozit poate fi susţinută doar în cadrul unei versiuni uşor modificate a Vijñānavādei.

„În ceea ce priveşte obiectul *(ālambana)* celei de-a opta conştiinţe, există trei opinii:

[103] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:447.

1) Cea de-a opta [conştiinţă] nu are decât un obiect imediat deoarece ea manifestă obiectele în mod spontan, determinată fiind de karma, de cauze interne;

2) Cea de-a opta [conştiinţă] are de asemenea un obiect îndepărtat. Atunci când manifestă corpul altuia, pentru aceasta, ea trebuie să se stabilească asupra manifestărilor celei de-a opta [conştiinţe] a celuilalt. În felul acesta manifestă ea o imagine care constituie obiectul său imediat...

3) Aceste două teorii sunt inexacte... Trebuie să spunem că cea de-a opta conştiinţă, fie că este a celor ne-iluminaţi, fie a celor iluminaţi, poate fie să aibă, fie să nu aibă un obiect îndepărtat."[104]

[104] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:446-48.

III.4. Registrul conceptual *(parikalpita)* ca mediu al înlănţuirii

III.4.1. Natura conceptuală *(parikalpa)* ca eroare *(viparyāsa)*, ca iluzoriu *(māyā)*

Instituirea, prin concept, a registrului iluzoriu al obiectelor determinate şi autonome

Sistemul conceptual instituie un registru pur iluzoriu, care este suprapus în mod ilicit peste ceea ce constituie adevărata manifestare. Deşi acest nou nivel ontologic constituie pură iluzie, el nu se înfăţişează astfel conştiinţei ce îl instituie, ci sub aparenţa unei substanţialităţi proprii. Registrul instituit de conceptualizare nu apare conştiinţei ce îl percepe sub adevărata sa condiţie ontologică, ci ca având un statut ontologic mult superior, ca având substanţialitate, autonomie ontologică. Conceptualizarea, atât sub forma simplă a categoriilor cât şi sub forma enunţurilor, a tezelor *(dṛṣṭi, pratijñā)*, reifică; ceea ce a fost conceptualizat, prin faptul că a fost izolat, decupat dintr-o totalitate dominată de raporturi de intercauzalitate, dobândeşte un aspect de existenţă autonomă, de natură proprie *(svabhāva)*. Un concept izolează o anumită parte a manifestării şi, prin acest act de izolare, îi conferă acesteia identitatea de sine, autonomia, substanţialitatea care, în realitate, pot fi găsite doar la nivelul nedeterminat al absolutului. Conceptul introduce, în mod iluzoriu, substanţialitate, identitate proprie, autonomie, persistenţă acolo unde există doar apariţia dispersată, momentană a unei multitudini de factori.

În felul acesta, discriminarea conceptuală instituie, la nivelul manifestării, un tip iluzoriu de entităţi, care au un caracter determinat, definit, cât şi substanţialitate proprie, autonomie ontologică. Este vorba despre obiectele experienţei comune, care nu apar doar ca simplă discriminare a conştiinţei individuale, ci li se atribuie obiectivitate, substanţialitate, existenţă prin sine.

„429. Entităţile *(bhāva)* există *(vid)* dintr-o perspectivă convenţională *(saṃvṛti)*; la nivelul adevărului ultim *(paramārtha)* nu există entităţi. Confuzia *(bhrānti)* referitoare la ceea ce este lipsit de natură proprie *(niḥsvabhāva)* – aceasta este realitatea *(satya)* convenţională *(saṃvṛti)*."[1]

---

[1] *„429. bhāvā vidyanti saṃvṛtyā paramārthe na bhāvakāḥ/ niḥsvabhāveṣu yā bhrāntistatsatyaṃ saṃvṛtirbhavet" Laṅkāvatāra-sūtra, Sagāthakam,* vers 429, Nanjio 1956:319.

„49. Cei imaturi *(bāla)* îşi imaginează *(kḷp)* o naştere *(utpatti)* [reală] la nivelul a ceea ce se manifestă *(khyāti)* şi se complac *(rata)* în dualitatea *(dvaya)* imaginată *(kalpa)*."[2]

Acest tip de experienţă, care instituie în mod eronat noi obiecte, noi substanţialităţi, este incompatibil cu experienţa absolutului. Textele Vijñāna-vāda nu oferă detalii în legătură cu imposibilitatea coexistenţei dintre acest tip de experienţă şi experienţa absolută, însă explicaţia pe care Advaita Vedānta o dă cu privire la modul în care manifestarea iluzorie *(māyā)* ocultează perceperea absolutului (Brahman) pare să se poată aplica şi în contextul filosofic al Mahāyānei. Advaita Vedānta vorbeşte despre o „identificare" *(vivarta)*, bineînţeles eronată, a absolutului Brahman drept manifestarea iluzorie *(māyā)*[3]; prin acest act de identificare eronată adevărata identitate a absolutului este pierdută din vedere, substanţialitatea, autonomia sa fiind transferate, în mod iluzoriu, manifestărilor. O astfel de explicaţie ar putea da seama, în contextul filosofic al Mahāyānei, atât de ocultarea realităţii ultime, care este pierdută din vedere odată cu apariţia experienţei minţii şi a conştiinţei mentale, cât şi de substanţia-litatea iluzorie care le este atribuită obiectelor experimentate de aceste două tipuri de conştiinţă.

Un aspect important al entităţilor iluzorii instituite prin concept este caracterul lor definit, limitat *(pariccheda, paricchinna)*. Caracterul unitar, holist, al experienţei este afectat prin actul discriminării conceptuale, care instituie diviziuni realizate nu în mod natural, ci în mod cu totul iluzoriu. Conceptualizarea falsifică caracterul unitar al experienţei, aşa cum este el relevat de seria coproducerilor condiţionate, adică, ca un flux cauzal în care toate se întrepătrund, şi instituie o multiplicitate iluzorie. Unicităţii nedetermi-nate, nedelimitate, atotcuprinzătoare, a fluxului condiţional i se substituie o multiplicitate de obiecte determinate, limitate.[4]

„Astfel, [obiectele apar] ca distincte *(anya)*, deşi în realitate *(yathāyoga)* se întrepătrund *(yojya)*. [Obiectele] se întrepătrund *(saṃprayuktatva)* datorită unicităţii

[2] *„49… khyātau kalpanti utpattiṃ bālāḥ kalpadvaye ratāḥ//"*
Laṅkāvatāra-sūtra, Sagāthakam, vers 49, Nanjio 1956:271.

[3] Vezi Sadānanda – *Vedāntasāra,* Nedu 2002:270!

[4] Pentru implicaţiile de natură axiologică, existenţială, soteriologică ale seriei coproducerilor condiţionate, vezi Matics 1970:52-53! Ideea principală este aceea că nicio atitudine, nicio problemă umană, nu este justificată, întrucât obiectul său este unul delimitat în mod iluzoriu.

(samatā) bazei *(āśraya)* [lor], a fundamentului *(ālambana)* [lor], a localizării temporale *(kāla)*, a substanţei *(dravya)*; însă [obiectele nu sunt caracterizate] şi de unicitatea aspectului *(ākāra)* lor, deoarece [astfel s-ar ajunge] la absurditatea *(prasaṅga)* non-diferenţierii *(aviśeṣa)* conştientizării *(vijñāna)* [lor]."[5]

„Atunci când mintea percepe ceva particular, obiectele diferite de obiectul perceput rămân nepercepute."[6]

„Conceptul *(saṃjñā)* reprezintă determinaţie *(pariccheda)*, este acela care dă naştere delimitaţiei *(paricchinna)*, caracteristicilor convenţionale *(vyavahāranimitta)*, domeniului trăsăturilor *(viṣayacihna)*."[7]

Nivelul conceptual al manifestării este incriminat de toţi autorii budhişti deoarece acesta este registrul unde se constituie starea de înlănţuire; înlănţuirea în manifestare are drept presupoziţie iluzia autonomiei ontologice a manifestării, care doar prin dobândirea unui statut de realitate devine capabilă de a înlănţui.

Caracterul intenţional al construcţiei conceptuale şi eroarea indusă de aceasta

În cele mai multe cazuri construcţia conceptuală este intenţională, adică vizează un alt nivel de realitate, diferit de ea însăşi; la nivelul experienţei comune, ea vizează registrul manifestării, se vrea a fi o reproducere, o descriere, o schematizare a acestuia. În cazul practicii filosofice construcţia conceptuală poate intenţiona nu registrul manifestării, ci pe acela al realităţii absolute. Există şi cazuri în care ea nu intenţionează nimic, cum ar fi cazul liberei imaginaţii, al fanteziei, însă acestea sunt doar excepţii, de regulă, conceptualizarea având caracter intenţional.

Caracterul său intenţional face ca registrul concepual să nu constituie o simplă manifestare subiectivă, un simplu tip de fenomen produs la nivelul conştiinţei individuale, ci eroare *(viparyāsa)*, ba chiar, eroare absolută. În privinţa conţinutului său intenţional, adică a obiectului autonom şi determinat

---

[5] *„evamanye 'pi yathāyogaṃ yojyāḥ/ evaṃ caiṣāmāśrayālambanakāladravyasamatābhiḥ samprayuktatvaṃ na tvākārasamatayāpi vijñānāviśeṣaprasaṅgāt/"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.8 (I.9), Pandeya 1999:26.

[6] *Mahāyānaśraddhotpāda*, part. 3, Hakeda 1967:79.

[7] „*viṣayacihnaṃ vyavahāranimittaṃ paricchinnaṃ karotīti paricchedaḥ saṃjñā/"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.9 (I.10), Pandeya 1999:29.

pe care ea îl intenţionează, cunoaşterea conceptuală poate fi echivalată cu non-existenţa absolută *(atyanta abhāva)*. Un obiect care să se poată conforma descrierii sale, adică, care să fie atât determinat cât şi autonom, este cu neputinţă de găsit, reprezintă o imposibilitate ontologică (determinaţia şi autonomia se exclud reciproc conform metafizicii Mahāyāna) şi astfel, sub aspect cognitiv, sub aspect intenţional, construcţia conceptuală poate fi în totalitate asimilată erorii *(viparyāsa)*. Eroarea este, în primul rând, una de natură ontologică, şi ea constă în substituirea adevăratului statut ontologic al manifestării – care este unul de existenţă relativă, contingentă, fenomenală – cu un nou statut iluzoriu, cu un statut de existenţă în sine, de existenţă autentică.

Sistemul categorial falsifică, induce eroare cu privire la nivelurile de existenţă pe care le intenţionează (adică nivelul realităţii ultime şi cel al fluxului condiţional) şi, prin aceasta, el nu trebuie judecat, evaluat, doar după cum este în sine, ci şi prin raportare la acele niveluri ale existenţei pe care le intenţionează. În acest caz se relevă caracterul său ocultator; dincolo de ceea ce este în sine, registrul conceptual împiedică o percepere corectă a manifestării şi a realităţii ultime, înlocuindu-le pe acestea cu nişte reprezentări eronate. În acest sens, registrul conceptual are un caracter de obstrucţie *(āvaraṇa)*, de ignoranţă *(ajñāna)*, el fiind mai mult decât o simplă formă de manifestare.

„VI.4. Cum se face că deşi [toate] iau naştere ca existenţă condiţionată *(pratītyabhāva)*, totuşi oamenii, fiind implicaţi în experienţa *(vṛtti)* percepţiei *(samakṣa)*, aderă la alte [tipuri de] producere *(kārita)*?”[8]

„Cu adevărat, discriminarea *(vikalpa)* reprezintă eroare *(viparyāsa)*.”[9]

„38. Această cunoaştere *(vidyā)* este, prin propria sa natură *(nija svarūpa)*, sub controlul *(vaśīkṛta)* ocultaţiilor *(pracchādya)*. Asemenea unei iluzii *(māyā)*, ea se arată *(bhā)* altfel *(anyathā)* [decât în realitate]; asemenea cazului unui vis *(svapna)*, ceea ce ea stabileşte *(phala)*[10] trebuie abandonat.”[11]

„72. De aceea, atât o opinie *(dṛṣṭi)* cât şi negaţia sa *(adṛṣṭi)* sunt lipsite de obiectivitate *(nairarthya)*, reprezentând construcţie mentală *(kalpa)* a non-existentului

[8] *„VI.4. pratītyabhāvaprabhave kathaṃ janaḥ samakṣavṛttiḥ śrayate 'nyakāritam/”*

Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, VI.4, Limaye 2000:70.

[9] *„viparyāso hi vikalpaḥ”*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.15 (I.16), Pandeya 1999: 41.

[10] *„Phala”* –literal, „efect”, „rezultat”.

[11] *„38. nijaṃ svarūpaṃ pracchādya tadavidyāvaśīkṛtam/*
māyāvadanyathā bhāti phalaṃ svapnam ivojhati//”

Dignāga – *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*, 38, Bhikkhu Pasadika 1966:95.

(abhūta). Deoarece acestea reprezintă o obstrucţie *(āvaraṇa)* subtilă *(sūkṣma)* a cunoaşterii *(jñāna)*, [ele] trebuie abandonate *(prahā)*."[12]

Registrul conceptual dobândeşte astfel un caracter aparte; spre deosebire de realitatea ultimă şi de fluxul condiţional manifestat de aceasta, care există în mod firesc, nivelul conceptual încearcă, în mod ilicit, să instituie ceva ce nu există în niciun fel. Suferinţa fiinţei umane, a cărei experienţă se desfăşoară în mod preponderent la nivelul conceptual, se explică tocmai prin această „anormalitate", prin acest caracter „non-firesc" al construcţiei conceptuale. Absolutul şi coproducerea condiţionată nu „ascund" nimic, nu induc niciun fel de eroare, însă, prin faptul că alterează normalitatea, firescul, ceea ce există de fapt, construcţia conceptuală pierde beatitudinea *(ānanda, sukha)*, calmul *(śama, śānti)* stării primordiale, al stării fireşti, în locul acestuia instituind starea de înlănţuire *(mukta, bandha)*, de perturbaţie *(kleśa)*, de suferinţă *(duḥkha)*, stare caracteristică existenţei umane derulate la nivel conceptual.

Iluzoriul, non-existenţa absolută, drept condiţia ontologică a alteraţiei, a suferinţei

Existenţa umană prezintă un număr de caracteristici ce nu pot fi regăsite la nivelul realităţii ultime, la nivelul a ceea ce ţine de aceasta. Condiţia alterată a fiinţei umane, caracterizată prin dorinţă *(kāma, tṛṣṇā)*, perturbaţie *(kleśa)*, suferinţă *(duḥkha)* contrastează cu natura imuabilă, inalterabilă *(avikāra)*, cu natura calmă *(śama)*, beatifică *(sukha)*, a realităţii ultime. Incompatibilitatea dintre caracteristicile alterate ale existenţei umane şi natura absolută constituie un indiciu clar al faptului că existenţa umană nu doar că nu ţine de absolut, dar nici măcar nu este „conformă" cu acesta. Experienţa umană nu constituie ceva „firesc", nu reprezintă o simplă manifestare a absolutului, dintre multe altele. Având caracteristici ce o fac incompatibilă cu realitatea ultimă, ea se produce doar pe un fundal de ignoranţă, de eroare; caracteristica sa ignorantă, eronată, este aceea care face ca în cazul experienţei umane beatitudinea absolută să fie ocultată şi, în locul ei, să se substituie suferinţa *(duḥkha)* specifică condiţiei umane. În mod analog, calmul *(śama)* primordial este substituit de o condiţie

[12] *„72. tasmād dṛṣṭir adṛṣṭiś ca nairarthyābhūtakalpataḥ/*
sūkṣmam āvaraṇaṃ hy etat tathā jñānāt pra[hīyate]//"
Asaṅga – *Triśatikāyāḥ Prajñāpāramitā Kārikāsaptati*, 72, Tucci 1986:89.

perturbată *(kliṣṭa)*; starea stabilă *(dhrūva)*, inalterabilă *(avikāra)*, a absolutului este înlocuită de dorinţă *(kāma, tṛṣṇā)*, de tendinţa către proliferare *(sāsrava)*[13].

Altfel spus, caracterul perturbat *(kliṣṭa)*, înlănţuit *(bandha, mukta)*, dureros *(duḥkha)*, al existenţei umane este posibil prin faptul că aceasta se desfăşoară la nivelul registrului conceptualizat care constituie o obstrucţionare, o ocultare *(āvaraṇa)* a realităţii ultime, a ceea ce există în mod firesc, în conformitate cu absolutul. Ocultarea experienţei absolute se produce concomitent cu manifestarea iluzorie, eronată, a unui univers constituit dintr-o multiplicitate de entităţi substanţiale, de obiecte autonome având, cel puţin într-o anumită măsură, persistenţă temporală. Existenţa umană se derulează la nivelul acestui univers construit în mod iluzoriu, iar faptul că universul instituit de construcţia conceptuală este doar o iluzie, o eroare, şi nu ceva ce există în mod real (caz în care ar fi trebuit să ţină de realitatea ultimă) creează posibilitatea apariţiei unor experienţe incompatibile cu realitatea ultimă. Registrul absolut şi fluxul condiţionat manifestat de acesta nu pot fi responsabile de apariţia înlănţuirii, a suferinţei, deoarece, prin însăşi natura sa, absolutul este caracterizat de puritate *(śuddha, vyavadāna)*, de beatitudine *(ānanda)*. Tot ceea ce există în mod autentic, adică absolutul şi emanaţiile sale, împărtăşeşte în mod natural natura beatifică a absolutului. De aceea, condiţia alterată nu se poate produce la nivelul a ceva ce există în mod real, ci doar la nivelul a ceva ce constituie pură eroare, iluzie. Ori tocmai acest statut de eroare absolută, de non-existenţă absolută *(atyantābhāva)*, este statutul caracteristic registrului conceptual. Astfel că, prin faptul că nu participă cu nimic la existenţă, constituind iluzie, eroare, non-existenţă absolută, registrul conceptual instituie premisa ontologică pentru apariţia unor experienţe incompatibile cu existenţa autentică, cu realitatea absolută. Existenţa umană, derulată la nivelul acestui registru imaginar, nu mai este, în mod necesar, beatifică, calmă, cum este cazul cu tot ceea ce este stabilit în existenţă.

Acest mod de a vedea lucrurile are o consecinţă importantă din punct de vedere soteriologic. Existenţei îi este asociată beatitudinea, suferinţa fiind

[13] Pentru detalii în legătură cu tendinţa către proliferare, vezi cap. „III.1.4. Caracterul perturbat *(kliṣṭa)* al experienţii minţii”!

Tendinţa către proliferare, către continuitate, este opusă stării de stabilitate, de continuitate naturală, a absolutului, prin faptul că aceasta din urmă constituie o condiţie deja împlinită, pe când efortul către continuitate sugerează tocmai o condiţie neîmplinită.

posibilă doar la nivelul a ceea ce reprezintă non-existenţă; în plus, între existenţă şi non-existenţă există un raport de subordonare ontologică, non-existenţa apărând în mod accidental la nivelul existenţei. Experienţa non-existenţei nu se constituie prin sine, caz în care ar fi fost egală în privinţa demnităţii ontologice cu existenţa, ar fi dedublat-o pe aceasta în calitate de principiu, ci se produce la nivelul realităţii ultime şi a fluxului condiţional manifestat de aceasta. În felul acesta ea are un statut subordonat realităţii ultime, devine un simplu accident produs la nivelul existenţei necesare a realităţii ultime; beatitudinea constituie starea esenţială, firească, necesară, suferinţa fiind doar ceva contingent, doar un accident.

„O, rege din Laṅka, cele ce se găsesc în lume *(lokasaṃniveśa)* sunt doar apariţie *(nirmita)*, reprezentare *(pratima)* şi nu sunt aşa cum îşi imaginează filosofii *(tīrthya)*, cei imaturi *(bāla)* sau practicanţii ascezei *(yogin)*. O, rege din Laṅka, acela care [le] vede astfel, acela vede în mod corect *(samyak)*. Cei care [le] văd astfel, aceia trăiesc *(car)* la nivelul discriminării conceptuale *(vikalpa)*, îşi percep *(gṛh)* propriile lor discriminări conceptuale de tip dual *(dvidhā)* ...Fiind satisfăcuţi *(puṣ)* de discriminare *(viklp)*, [ei] nu ating [starea de] calm *(praśama)*.”[14]

„II.9. Dacă acestea nu sunt altceva decât ideaţie, cum se face că ele se arată ca având substanţialitate, ca formând serii *(saṃtāna)* omogene şi stabile?

Deoarece astfel ele pot constitui fundamentul *(adhiṣṭhāna)* erorii *(viparyāsa)* şi al celorlalte perturbaţii *(saṃkleśa)*...Dacă eroarea nu s-ar fi produs, perturbaţiile *(saṃkleśa)*, adică obstrucţiile ce constau din perturbaţii *(kleśāvaraṇa)* şi obstrucţiile ce constau din obiectele cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)*, nu s-ar mai fi produs.”[15]

III.4.2. Obstrucţiile obiectelor cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)* şi obstrucţiile perturbaţiilor *(kleśāvaraṇa)*

Obstrucţiile obiectelor cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)*

Vijñānavāda distinge două mari tipuri de obstrucţionări ale condiţiei absolute: obstrucţiile ce constau din perturbaţii *(kleśāvaraṇa)* şi obstrucţiile ce constau din obiectele cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)*.[16] Obstrucţiile obiectelor

[14] *„nirmitapratimo hi laṅkādhipate lokasaṃniveśaḥ/ na ca tīrthyabālayogino vibhāvayanti/ ya evaṃ paśyati laṅkādhipate, sa samyakpaśyati/ anyathā paśyanto vikalpe carantīti/ svavikalpā dvidhā gṛhṇanti/...vikalpayanti puṣṇanti, na praśamaṃ pratilabhante/”*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. I, Nanjio 1956:20-21.

[15] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, II.9, Lamotte 1973:97-98.

[16] Pentru o clasificare a obstrucţiilor *(āvaraṇa)* în zece categorii, clasificare care nu reprezintă altceva decât o detaliere a clasificării de mai sus, vezi Ganguly 1992:59-60!

cognoscibile reprezintă întregul registru al cunoaşterii conceptuale, al discriminărilor categoriale ce identifică, la nivelul experienţei, o multitudine de „obiecte”. Obstrucţiile de tipul obiectelor cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)* afectează cunoaşterea universală şi uniformă, atotcunoaşterea, dând naştere unei experienţe discontinue, alcătuite dintr-o multitudine de obiecte determinate în mod iluzoriu. Experienţa universului, aşa cum apare ea în mod obişnuit unei fiinţe, constituie o instanţiere a acestui tip de obstrucţie.

Fluxul amorf al experienţei universale este înlocuit, sub efectul obstrucţiilor obiectelor cognoscibile, cu o experienţă constituită din entităţi discrete, fie ele subiecţi sau obiecte, şi din diferite tipuri de relaţii ce se produc între aceste entităţi individuale. Acest tip de obstrucţie poate fi asimilat ignoranţei, necunoaşterii *(ajñāna)*, deoarece acţiunea sa este aceea de a substitui cunoaşterea realităţii cu experienţa iluzorie a obiectelor cunoaşterii obişnuite. Termenul *„jñeya”* – „obiect al cunoaşterii”, deşi din punct de vedere lingvistic nu are o formă privativă, el trimiţând mai degrabă la ideea de „cunoaştere” decât la cea de „absenţă a cunoaşterii”, totuşi el poartă cu sine un sens de „ignoranţă metafizică”, iar aceasta deoarece cunoaşterea conceptuală determinată la care se referă *„jñeya”* se opune, obstrucţionează, cunoaşterea condiţiei fireşti a realităţii.

„Obstrucţiile de tipul obiectelor cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)* reprezintă ignoranţă *(ajñāna)* non-perturbată *(akliṣṭa)*, constituie obstacole *(pratibandha)* în calea manifestării cunoaşterii *(jñānapravṛtti)*, reprezintă [obstacole] în calea cunoaşterii *(jñeya)* atotcuprinzătoare *(sarvasmin)*. Atunci când acestea sunt abandonate *(prahīṇa)*, cunoaşterea *(jñāna)* tuturor aspectelor *(ākāra)* şi obiectelor cognoscibile *(jñeya)* se manifestă într-un mod lipsit de ataşament *(sakta)* şi de obstacol *(pratihata)*; astfel se ajunge la atotcunoaştere *(sarvajñatva)*.”[17]

„V.14. Obstrucţiile ce constau din obiectele cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)* sunt considerate a fi discriminările *(vikalpa)* celor trei entităţi *(maṇḍala)*[18].”[19]

---

[17] *„jñeyāvaraṇamapi sarvasmin jñeye jñānapravṛttipratibandhabhūtamakliṣṭamajñānam/ tasminprahīṇe sarvākāre jñeye ‘saktampratihataṃ ca jñānam pravartata ityataḥ sarvajñatvamadhigamyate/”*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, Chaterjee 1980:27.

[18] Cele trei entităţi *(trimaṇḍala)* sunt subiectul, obiectul şi acţiunea ce îi relaţionează.

[19] *„V. 14. trimaṇḍalavikalpo yastajjñeyāvaraṇam matam/”*

Asaṅga – *Uttaratantra,* V. 14, Obermiller 1991:291.

Principala instanţă responsabilă de producerea acestui tip de obstrucţii este conştiinţa mentală *(manovijñāna)*, ea fiind responsabilă de producerea naturilor proprii iluzorii şi de considerarea lor în mod eronat, ca fiind „obiecte". Totuşi, avându-se în vedere relaţia de determinaţie pe care mintea *(manas)* o exercită asupra conştiinţei mentale, se poate considera că mintea, prin faptul că este cea care apropriază germenii conceptualizării *(prapañcavāsanā)*, este în egală măsură responsabilă de apariţia acestui tip de experienţă. Conştiinţa mentală este doar acel instrument terminal, doar cauza directă a apariţiei obiectelor determinate, însă manifestarea acestor obiecte are şi alte cauze, chiar dacă nu la fel de directe, iar mintea este una dintre aceste cauze indirecte.

Obstrucţiile perturbaţiilor *(kleśāvaraṇa)*

Cel de-al doilea tip de experienţă cu caracter de obstrucţie este constituit din perturbaţii *(kleśa)*, mai precis, din acele experienţe de tip afectiv ce presupun implicare pasionată în experienţă. Obstrucţiile ce constau din perturbaţii iau naştere pe baza ataşamentului faţă de acea componentă determinată a experienţei, care este greşit identificată drept sinele propriu. Ele constau din starea permanentă de agitaţie la care este supus subiectul care, identificându-se cu o componentă determinată a fenomenalului, caută să o păstreze pe aceasta nealterată de-a lungul fluxului dinamic al experienţei, flux aflat într-o permanentă şi implacabilă transformare. Atitudini ca dorinţa *(tṛṣṇā)*, repulsia *(dveṣa)* şi toate celelalte perturbaţii *(kleśa)* ce induc o condiţie agitată conştiinţei iau naştere tocmai ca urmare a acestei tendinţe de a conserva sinele fenomenal pe parcursul dinamicii perpetue a experienţei.

„Aşadar, pasiunea *(rāga)* şi celelalte perturbaţii *(kleśa)* sunt produse *(prabhū)* de către percepţia sinelui *(ātmadṛṣṭi)*."[20]

Dacă obstrucţiile de tipul obiectelor cognoscibile afectează cunoaşterea universală a conştiinţei înlocuind-o cu experienţa iluzorie a unei multiplicităţi de obiecte discrete şi determinate, obstrucţiile de tipul perturbaţiilor sunt cele ce înlănţuie subiectul la nivelul manifestării iluzorii. Obstrucţiile de tipul obiectelor cognoscibile produc eroarea la nivelul căreia, ulterior, obstrucţiile de tipul perturbaţiilor vor înlănţui subiectul. Subiectul afectat de perturbaţie ajunge să

[20] *„tathā hyātmadṛṣṭiprabhavā rāgādayaḥ kleśāḥ"*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, Chatterjee 1980:27.

participe la experienţa iluzorie căreia tot el i-a dat naştere, fiind afectat de obstrucţiile de tipul celor cognoscibile.

„V. 14. ... Obstrucţiile ce constau din perturbaţii *(kleśāvaraṇa)* sunt considerate drept maliţiozitatea *(mātsarya)* şi ceilalţi factori adverşi *(vipakṣa)*."[21]

„Perturbaţiile *(kleśa)* sunt obstrucţii *(āvaraṇa)* în calea obţinerii *(prāpti)* eliberării *(mokṣa)*; de aceea, prin abandonarea *(prahīṇa)* lor se ajunge la eliberare."[22]

Experienţa perturbaţiilor este produsă în principal la nivelul minţii deşi, în mod auxiliar, şi conştiinţa mentală, sub determinaţia minţii, poate înfăţişa ataşamentul faţă de ego într-o manieră conceptuală, discriminatoare.

Obstrucţiile obiectelor cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)*, **mai subtile şi mai greu de înlăturat decât obstrucţiile perturbaţiilor** *(kleśāvaraṇa)*

O idee asupra căreia se insistă destul de mult în primele texte ale Mahāyānei este aceea referitoare la o „subtilitate" sporită a obstrucţiilor ce constau din obiectele cognoscibile în raport cu obstrucţiile de tipul perturbaţiilor. Perturbaţiile ar fi astfel mai uşor de anihilat de către cel aflat în căutarea eliberării decât obstrucţiile de tipul obiectelor cognoscibile.

Obstrucţiile de tipul obiectelor cognoscibile sunt mai fundamentale, afectează subiectul la un nivel mai profund decât obstrucţiile de tipul perturbaţiilor. Tocmai de aceea ele sunt şi mai uşor de anihilat. Germenii experienţei obiectelor cognoscibile, care sunt apropriaţi de minte şi pe care conştiinţa mentală îi actualizează sub forma experienţei cunoaşterii comune, sunt mai puternic implementaţi la nivelul seriei conştiinţei decât germenii ce dau naştere ataşamentului faţă de un sine fenomenal, pe care mintea îi apropriază şi pe care tot ea îi actualizează sub forma perturbaţiilor.

„În stadiul iluminării, un iluminat *(buddha)* abandonează atât toate obstrucţiile de tipul perturbaţiilor, cât şi obstrucţiile din calea atotcunoaşterii, care sunt mai subtile decât ceea ce e extrem de subtil; astfel accede un Bodhisattva la condiţia iluminată."[23]

Tocmai de aceea, în Mahāyāna, demersul soteriologic nu se opreşte odată cu anihilarea sinelui individual şi a înlănţuirii provocate de acesta, ci se

[21] *„V. 14.... mātsaryādivipakṣo yastat kleśāvaraṇam matam//"*
Asaṅga – *Uttaratantra,* V. 14, Obermiller 1991:291.
[22] *„kleśā hi mokṣaprāpterāvaraṇamiti atasteṣu prahīṇeṣu mokṣo 'dhigamyate/"*
Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, Chatterjee 1980:27.
[23] Jñānagarbha – *Āryamaitreyakevalaparivartabhāṣya*, Powers 1998:45.

continuă înspre obţinerea cunoaşterii universale, prin eliminarea experienţei obiectelor determinate.[24]

Textele timpurii ale Mahāyānei atrag atenţia asupra faptului că ceea ce dă una dintre diferenţele principale dintre idealul soteriologic al Hīnayānei şi cel al Mahāyānei este tocmai faptul că un Arhat anihilează doar perturbaţiile, nu însă şi obstrucţiile celor cognoscibile. Tehnicile ascetice şi meditaţionale ale Hīnayānei vizau în mod strict anihilarea egoului *(ātman, pudgala)* şi a perturbaţiilor *(kleśa)* produse de acesta, experienţa multiplicităţii obiectelor cunoaşterii nefiind vizată înspre anihilare în budhismul primar. În consecinţă, un Arhat era eliberat *(mukta)* dar nu şi iluminat *(buddha)*; el nu mai era afectat de înlănţuirea la care îl supunea egoul dar continua să fie afectat de cunoaşterea iluzorie a obiectelor determinate şi astfel idealul Hīnayānei nu reuşea să includă şi atotcunoaşterea. Deşi eliberat, un Arhat continua să fie afectat de ignoranţă, de cunoaşterea iluzorie, eronată, a multiplicităţii obiectelor.

Spre deosebire de acesta, un Bodhisattva, prin faptul că urmărea deopotrivă eliminarea obstrucţiilor perturbaţiilor *(kleśāvaraṇa)* cât şi pe cele ce constau din obiectele cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)*, atingea nu doar eliberarea ci, în egală măsură, se elibera de ignoranţă, de cunoaşterea eronată şi, prin aceasta, reuşea să acceadă la atotcunoaştere.

Textele Mahāyānei discută despre condiţia de „Arhat" în termeni de „corpul eliberat" *(vimuktikāya)*, de „extincţie" *(nirvāṇa)*, de „extincţie totală" *(parinirvāṇa)*, în timp ce condiţia unui Bodhisattva este descrisă în termeni de „corp absolut" *(dharmakāya)*, de „iluminare" *(bodhi)*, de „mare iluminare" *(mahābodhi)*.

„Există anumite diferenţe între corpul absolut *(dharmakāya)* şi corpul eliberat *(vimuktikāya)*. Corpul eliberat reprezintă doar distrugerea totală a înlănţuirilor *(grantha)*, a obstrucţiilor ce constau din perturbaţii *(kleśāvaraṇa)*…

În schimb, corpul absolut *(dharmakāya)* este lipsit de cele două tipuri de obstrucţii, obstrucţiile ce constau din perturbaţii *(kleśāvaraṇa)* şi obstrucţiile ce constau din obiectele cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)*, este lipsit de întipăririle acestora. Corpul absolut este dotat *(alaṃkṛta)* cu virtuţi infinite *(aprameyaguṇa)*… Este fundamentul tuturor capacităţilor *(samṛddhi)* şi a întregii suveraneităţi *(aiśvarya)*. Dispune de un

[24] Absenţa identităţii de sine a persoanelor *(pudgalanairātmya)* drept contracarant al obstrucţiilor perturbaţiilor *(kleśāvaraṇa)* şi absenţa identităţii de sine a obiectelor *(dharmanairātmya)* drept contracarant al obstrucţiilor ce constau din cele cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)*, discutate în Kochumuttom 1999:162-163.

control superior *(varavaśitā)*, manifestă doar în conformitate cu sine însuşi, este asemenea unui prinţ…”[25]

„Prin anihilarea perturbaţiilor *(kleśa)* se obţine marea stare de totală extincţie *(mahāparinirvāṇa)*; prin anihilarea obstrucţiilor ce constau din obiectele cognoscibile *(jñeyāvaraṇa)* se obţine marea iluminare *(mahābodhi)*.”[26]

III.4.3. Apariţia perturbaţiei *(kleśa)* şi a suferinţei *(duḥkha)* pe baza aderării la realitatea construcţiei categoriale

Perturbaţia, suferinţa, rezultate în urma conflictului dintre autonomia, persistenţa iluzorie a obiectelor discriminate conceptual şi dinamica continuă a fluxului cauzal

Textele Mahāyānei sunt în general interesate de aspectele ontologice ale procesului apariţiei suferinţei, şi, în mai mică măsură, de mecanismele concrete prin care ea se produce. Spre deosebire de insistenţa sporită asupra faptului că suferinţa se produce doar la nivelul iluzoriu, non-existent, al construcţiei conceptuale reificate, modalitatea în care aceasta se produce este cel mult sugerată, dar nu şi discutată în mod explicit. Totuşi, pe baza referinţelor spontane la acest proces, se poate contura, într-o anumită măsură, o explicaţie.

În general, explicaţiile referitoare la modalitatea în care ia naştere condiţia perturbată, suferinţa, se bazează pe opoziţia dintre caracterul persistent *(nitya)*, stabil, al experienţei conceptualizate şi caracterul impermanent *(anitya)*, momentan *(kṣaṇika)*, al fluxului condiţional. Altfel spus, obiectele persistente pe care conştiinţa subiectivă şi le închipuie şi faţă de care manifestă ataşament sunt contrazise de caracterul dinamic, fluctuant, al experienţei coproducerii condiţionate.

Un rol esenţial în acest proces îl are sinele individual, identitatea personală *(ātman, pudgala)* asumată de conştiinţă. Acest sine pe care conştiinţa şi-l asumă drept natură proprie, deşi nu reprezintă mai mult decât experienţă a acesteia, încetează a mai fi un obiect indiferent pentru conştiinţă. Conştiinţa va manifesta faţă de acest sine o atitudine de ataşament, va dobândi o tendinţă de a-l menţine, de a-l perpetua pe acesta. Fiind parte a manifestării universale, parte a fluxului cauzal care face ca toate să se întrepătrundă, sinele individual se

[25] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.48, Lamotte 1973:69.
[26] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun.* , Poussin 1929:610-11.

găseşte într-o permanentă interacţiune, într-o permanentă transformare. Datorită relaţionării sale permanente cu restul manifestării, ataşamentul faţă de sinele individual va implica o atitudine de ataşament şi faţă de situaţiile ce sunt conforme cu acest sine, care îi sunt favorabile, care nu afectează identitatea sa proprie, şi o atitudine de respingere faţă de situaţiile ce îl afectează. Ataşamentul faţă de persoana asumată drept sine individual face ca întreaga experienţă să nu mai fie considerată ca ceva neutru, ci cu o atitudine de dorinţă sau de aversiune. Individul constituit prin asumarea unui sine determinat devine astfel participant la experienţă, şi nu simplu subiect al acesteia, ajunge înlănţuit în aceasta.

Întreaga lume, inclusiv sinele individual, dobândesc, la nivelul conştiinţei subiective a unui individ uman, o reprezentare conceptuală. Sinele individual dobândeşte înfăţişarea unui obiect determinat, având o natură proprie *(svabhāva)* clar delimitată, şi tot astfel se întâmplă şi cu restul experienţei. Ataşamentul faţă de acest sine individual şi faţă de situaţiile care îi sunt favorabile dobândeşte o înfăţişare conceptuală, mai exact, ia forma ataşamentului faţă de anumite tipuri de experienţă clar delimitate. Conştiinţa individuală tinde să perpetueze experienţa astfel reprezentată, tinde să menţină, să perpetueze sinele şi experienţele favorabile lui; cum atât sinele individual cât şi experienţele favorabile acestuia au dobândit o înfăţişare conceptuală, această tendinţă a conştiinţei devine o tendinţă către perpetuarea unor anumite obiecte determinate. Condiţia perturbată *(kliṣṭa)* a conştiinţei este dată tocmai de existenţa acestei tendinţe la nivelul conştiinţei, a tendinţei către perpetuarea, către menţinerea unor anumite situaţii determinate. Conştiinţa perturbată se angajează în acest efort continuu de a impune existenţa persistentă a unei naturi proprii determinate într-un univers caracterizat de un dinamism perpetuu. Aceasta este explicaţia pe care budhismul Mahāyāna o oferă stării de nelinişte, de agitaţie, pe care o experimentează fiecare fiinţă, necesităţii ca fiinţele să se angajeze într-un efort continuu pentru supravieţuire.[27]

Suferinţa *(duḥkha)* nu este altceva decât rezultatul eşecului în aceste eforturi; a impune stabilitate într-un univers a cărui natură este una fluctuantă,

[27] Sharma 1994:143 arată cum impermanenţa *(anitya, anicca)* ce periclitează integritatea a tot ceea ce este compus, inclusiv a sinelui individual, conduce la suferinţă *(dukkhā, duḥkha)*.

dinamică, momentană chiar, este din principiu imposibil şi astfel existenţa umană, existenţa individuală, este afectată de suferinţă nu într-un mod accidental, ci prin însăşi natura sa. Prin chiar primul său nobil adevăr, şi anume „viaţa este suferinţă” *(jīvaṃ duḥkhaṃ)*, budhismul exprimă această constatare.[28]

Astfel că viaţa umană constă dintr-un efort de a perpetua o condiţie artificial construită, o condiţie care în mod fantezist dobândeşte o anumită natură proprie, o anumită identitate *(svabhāva)*.[29]

Deoarece aceste condiţii, care sunt definite în mod conceptual şi care fac obiectul dorinţei, poartă cu sine iluzia propriei obiectivităţi, ele sunt căutate nu în registrul fanteziei, al liberei imaginaţii, ci în cel al fluxului condiţional pe care o fiinţă îl experimentează la nivelul simţurilor sale, sub forma datului senzorial pur, care încă nu a fost conceptualizat. Obiectivitatea acestei construcţii conceptuale nu poate fi însă niciodată găsită la nivelul fluxului condiţional; chiar şi atunci când, într-un mod iluzoriu, apare impresia că ea ar fi fost găsită, impresie ce poate da naştere unei anumite satisfacţii, aceasta este doar o iluzie momentană, care în scurt timp este contrazisă. Fiinţa umană se lansează într-o căutare a ceva ce, din principiu, nu poate fi găsit; ea caută la nivelul fluxului condiţional acele condiţii persistente, definite în mod conceptual, care îi sunt favorabile *(anukūla)* sinelui individual. Absurdităţile implicate în această căutare sunt atât aceea a faptului că se caută o natură proprie determinată, delimitată, la nivelul a ceea ce este lipsit de delimitaţie, de determinaţie, cât şi mai ales faptul că se caută persistenţă *(nitya)* la nivelul a ceea ce, prin propria sa natură, este dinamic *(anitya)*, momentan *(kṣaṇika)*.

---

[28] Ultimele cuvinte ale lui Buddha, „*vayadhammā saṃkhārā”* („factorii compuşi sunt sortiţi descompunerii”) scot în evidenţă tocmai impermanenţa întregii experienţe, precum şi necesitatea de a găsi salvarea altundeva decât la nivelul acesteia. Vezi Chaudhary 1994:12 şi Matics 1970:45!

Waldron 2003:1 pune întreaga condiţie umană alterată pe seama încercării de a institui permanenţă, stabilitate, la nivelul unui registru caracterizat de o dinamică implacabilă.

[29] Despre desfăşurarea întregii existenţe umane la nivelul convenţional *(vyavahāra)* al naturii concepute *(parikalpita)*, vezi Kochumuttom 1999:108-109!

Un studiu asupra înlănţuirii în condiţia iluzorie creată prin discriminarea categorială în Forman 1989:397.

Rolul determinant al iluziei individuale în apariţia şi perpetuarea stării de suferinţă

Astfel că, într-o bună măsură, originea tragediei fiinţei umane se găseşte în ea însăşi; încercarea de a obiectiviza ceva ce în realitate este doar construcţie a propriei subiectivităţi, duce la starea de agitaţie, de perturbaţie *(kleśa)*, la suferinţă *(duḥkha)*. Ataşamentul faţă de propria sa imaginaţie, încercarea de a o obiectiviza pe aceasta, este responsabilă de înlănţuirea fiinţelor în manifestare şi de condiţia perturbată şi dureroasă ce îi succede acesteia. [30]

Pentru Mahāyāna, întregul sistem valoric, ca parte a sistemului conceptual, este artificial, reprezintă construcţie a subiectivităţii, şi a încerca actualizarea sa la nivelul experienţei obiective nu poate să conducă decât la suferinţă.[31]

„Înlănţuirea *(saṃyojana)* opiniilor *(dṛṣṭi)* reprezintă [o obstrucţie] în calea comprehensiunii *(parijñāna)* [nobilului] adevăr despre încetarea [suferinţei] *(nirodha-satya)* datorită existenţei unor opinii ce constau din percepţii extreme *(antagrāha)* [în legătură] cu realitatea corpului *(satkāya)*, datorită fricii *(uttrāsa)* [produse] de acestea, datorită opiniilor iluzorii *(mithyādṛṣṭi)* şi datorită contrazicerii *(apavāda)* [acestora]."[32]

„Aşa cum un pictor pictează nişte demoni şi apoi se înspăimântă la vederea propriei sale creaţii, tot astfel, oamenii simpli creează reprezentări ale formelor, sunetelor, mirosurilor, gusturilor şi ale tactibilelor, iar apoi rătăcesc în această lume, chinuiţi de tot felul de suferinţe, fără a-şi da seama de ce se întâmplă."[33]

„... deoarece în cazul în care cineva consideră ceva ca fiind real şi existând în mod absolut, prin sine, conştiinţa sa ajunge să fie înlănţuită în ciclul transmigraţiei *(saṃsāra)*."[34]

---

[30] O discuţie asupra înlănţuirii în registrul conceptual în Chatterjee 1999:77. Pentru caracterul pur subiectiv al cauzelor suferinţei, vezi Chatterjee 1999:158-159!

Singh1995:135-136 discută pe larg dependenţa întregului comportament uman de construcţii conceptuale subiective, faptul că întreaga gândire umană se desfăşoară în acest registru al construcţiei conceptuale.

[31] Deoarece întreaga activitate umană şi tot ceea ce ţine de ea reprezintă construcţie subiectivă, şi tot ceea ce înseamnă etică, morală, reprezintă, pentru budhism, tot simplă construcţie subiectivă. Vezi Matics 1970:111-113!

[32] *„dṛṣṭisaṃyojanaṃ nirodhasatyaparijñāne satkāyāntagrāhadṛṣṭibhyāṃ taduttrāsāt mithyādṛṣṭyā cāpavādāt/"*

Vasubandhu – *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, ad. II.2 – II.3a, Anacker 1998:433.

[33] *Kāśyapaparivarta-sūtra*, 68-69, Chang 1998:396.

Originalul sanskrit al acestui pasaj nu a supravieţuit până astăzi; această porţiune a textului s-a păstrat doar în versiuni chineze şi tibetane.

[34] *Mahāyānaśraddhotpāda*, part. 3, cap. II, Hakeda 1967:76.

Fiinţa umană se găseşte astfel într-o situaţie lamentabilă; ea urmăreşte realizarea unor valori artificiale, incompatibile cu natura realităţii, iar pentru aceasta ea face apel la un sistem de cunoştinţe discursive, conceptuale, care sunt, în egală măsură, artificiale şi fără vreo legătură naturală cu ceea ce există în realitate. Trăind într-o lume a iluziei subiective, şi încercând a o găsi pe aceasta şi la nivelul obiectiv al fluxului cauzal, fiinţei umane îi este inerentă o permanentă stare de nelinişte, de efort, de perturbaţie, de suferinţă.[35] Suferinţa inerentă vieţii umane îşi are originea în această căutare a unei fericiri determinate şi persistente într-un univers lipsit deopotrivă de determinaţie cât şi de persistenţă *(nityatva)*.[36]

„Toate acţiunile *(carya)* ţin de construcţia mentală *(parikalpya)*."[37]

„Aici, înţelegerea *(parijñā)* înlănţuirii *(bandha)* înseamnă a o înţelege pe aceasta ca atare, a stabili că există doar suferinţă *(duḥkha)*."[38]

Aderarea *(abhiniveśa)* la realitatea sistemului categorial, responsabilă de perpetuarea condiţiei alterate

Ataşamentul faţă de un anumit sistem conceptual, evaluarea experienţei în funcţie de acesta, nu este responsabilă doar de producerea în prezent a înlănţuirii, ci, în egală măsură, de perpetuarea, de asigurarea continuităţii stării de înlănţuire. Conform Vijñānavādei, orice acţiune *(karma)* sau, mai exact, orice act de voliţie *(cetanā)* având un conţinut determinat conceptual întipăreşte la nivelul conştiinţei germeni *(bīja)* care în viitor vor da naştere unor noi experienţe. Aderarea *(abhiniveśa)* la realitatea unui anumit sistem conceptual şi încercarea de a-l aplica, de a-l actualiza pe acesta la nivelul experienţei depăşeşte astfel statutul de simplă eroare subiectivă, ce afectează doar condiţia respectivului individ în acel moment, şi devine o forţă cosmică, care perpetuează însăşi existenţa ca individ a subiectului în cauză. Individul ca individ îşi datorează în fiecare moment existenţa reziduurilor karmice care au fost produse

[35] Kennedy 1902:388 identifică pasaje din textele gnostice, în special din Basilide, care expun o atitudine la fel de pesimistă asupra condiţiei umane.

[36] Pentru o analiză a legăturii dintre impermanenţă *(anitya)* şi suferinţă *(duḥkha)*, vezi Matics 1970:43!

[37] *„...caryā sarvā parikalpyā/"*

Kamalaśīla – *Bhāvanākrama III*, Gyatsen Nandal 1985:269.

[38] *„tatra bandhaparijñā yad evaṃ parijānātiduḥkham eva vyavasyati..."*

Asaṅga – *Paramārtha-gāthā*, Schmithausen 1987:240, ap. II.

în trecut prin aderarea la un anumit sistem conceptual. Deşi, într-un anumit moment, credinţa eronată în realitatea unui anumit sistem conceptual ia naştere la nivelul unei existenţe individuale deja constituite ca atare, ulterior, în viitor, această aderare va fi cea care va determina actualizarea unei noi individualităţi. Prin aceasta, aderarea la eroarea conceptualizării nu reprezintă doar o altă eroare, alături de eroarea aderării la existenţa individuală, nu reprezintă doar un plus de alteraţie, un plus de perturbaţie care se adaugă la deja alterata, deja înlănţuita condiţie de existenţă ca individ, ci reprezintă însăşi forţa motrice a înlănţuirii, cea responsabilă de producerea şi de perpetuarea tuturor experienţelor înlănţuite. Conform Mahāyānei, existenţa ca individ reprezintă fundamentul la nivelul căruia se produce înlănţuirea; însă, după cum am arătat, existenţa ca individ, în oricare dintre formele sale prezente, este produsă de reziduurile karmice *(karmavāsanā)*, de germenii karmici *(karmabīja)* pe care i-a întipărit în trecut aderarea la un anumit sistem conceptual.[39]

„Cum ar putea fi caracterizaţi, pe scurt, germenii *(bīja)*? [Ei reprezintă] întipărirea ce rezultă în urma aderării la natura proprie concepută a tuturor factorilor *(sarvadharmaparikalpitasvabhāvābhiniveśavāsanā)*, [întipărire] ce există la nivelul conştiinţei-depozit."[40]

„«Discriminare» *(vikalpa)* i se spune acelui act mental incorect *(ayoniśomanasikāra)* ce reprezintă o cauză *(hetu)* pentru apariţia *(samudaya)* karmei şi a perturbaţiilor *(kleśa)*."[41]

Înţelegerea adevăratului statut al construcţiei conceptuale şi anihilarea stării de înlănţuire

Astfel că eroarea considerării sistemului conceptual ca având realitate, obiectivitate, devine principala cauză a înlănţuirii; astfel se justifică şi finalitatea demersului filosofic al Vijñānavādei, care este acela de a justifica caracterul vid *(śūnya)* al tot ceea ce înseamnă construcţie conceptuală. Demonstrarea caracterului vid, non-referenţial, al construcţiei conceptuale, demonstrarea statutului de pură imaginaţie al acestuia, îi anihilează construcţiei conceptuale capacitatea de

---

[39] Vezi capitolul „II.10. Dependenţa registrului conştiinţei-depozit de condiţia individuală alterată"!

[40] *Yogācārabhūmi*, versiunea tibetană Zi30a5-8, Schmithausen, 1987:364, nota 553.

[41] *„vikalpa ucyate karmakleśasamudayaheturayoniśomanasikāraḥ/"*
Asaṅga – *Uttaratantravyākhyā*, ad. I.12, Obermiller 1991:133.

a deveni un obiect al ataşamentului şi, prin aceasta, înlănţuirea însăşi este anihilată.

„Aşa cum cineva care are o cunoaştere superioară *(jñātapūrva)*, datorită acesteia, nu se ataşează *(saṅga)* de o apariţie *(nirmita)*, se străduie *(udyam)* să se elibereze *(mokṣa)* de o apariţie având un aspect iluzoriu *(māyākāra)*, tot astfel, acela care este înzestrat cu o cunoaştere superioară asupra lumii *(jagat)*, asupra cauzei lumii *(jagadhetu)*, cunoscând că cele trei [domenii] ale existenţei *(bhava)* reprezintă apariţie *(nirmita)*, manifestare *(prakhya)*, atinge iluminarea *(sambodhi)*."[42]

„5. Acela care are un intelect *(buddhi)* subtil *(sūkṣma)*, care cunoaşte că toate sunt astfel stabilite *(āśrita)* [în condiţiile lor specifice], acela, plin de înţelegere *(buddhiman)*, abandonează cu totul pasiunea *(rāga)* şi pe celelalte, cât şi frica *(bhaya)*, [cum ar fi cea produsă] de şarpe."[43]

„Cineva care, ca urmare a ceea ce a fost expus aici, ştie că cele trei planuri ale existenţei sunt apărute în mod condiţionat, se eliberează de ideea cum că «ulciorul» şi celelalte ar fi obiecte compacte, şi, cu o minte pătrunzătoare, realizează că, în mod cert, toate lucrurile sunt non-existente, reprezintă doar denumiri convenţionale... Acea persoană, analizând cu atenţie lucrurile care dau naştere la dorinţă şi la celelalte, se eliberează din înlănţuirea în impurităţi şi în dorinţe..."[44]

III.4.4. Procesul karmic

Metoda fenomenologică a Vijñānavādei, prin apelul pe care îl face la cele opt ipostaze ale conştiinţei şi la funcţiile lor specifice, reuşeşte, printre altele, să ofere anumite detalii suplimentare referitoare la desfăşurarea procesului karmic, a procesului responsabil de producerea şi de perpetuarea condiţiei înlănţuite.

Budhismul a oferit o explicitare a procesului karmic încă din fazele sale incipiente, ba chiar încă din fazele primare ale Hīnayānei; schema

---

[42] *„māyākāro yathā kaścinnirmitaṃ mokṣamudyataḥ/*
na cāsya nirmite saṅgo jñātapūrvo yato 'sya saḥ//
tribhavaṃ nirmitaprakhyaṃ jñātvā sambodhipāragaḥ/
saṃnalyate jagadhetorjñātapūrvaṃ jagat tathā//"
Kamalaśīla – *Bhāvanākrama II*, Parmananda 1997:72.

[43] *„5. sarvamevāśritaṃ yena vidyate sūkṣmabuddhinā/*
tyajet sa buddhiman suṣṭhurāgādyahibhayaṃ yathā//"
Dignāga/ Āryadeva – *Hastavālanāmaprakaraṇa*, Jain 1971:25.

Textul sanskrit nu pare prea corect; este vorba, oricum, despre un verset problematic sub aspect lingvistic.

[44] Dignāga/ Āryadeva – *Hastavālanāmaprakaraṇavṛtti*, ad. 5, Tola, Dragonetti 2002:12-13.

coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, unul dintre cele mai vechi elemente doctrinare ale budhismului, oferă o astfel de explicaţie. Desfăşurarea procesului karmic, aşa cum este el înfăţişat de seria coproducerilor condiţionate, va fi acceptată în mod unanim de-a lungul evoluţiei filosofiei budhiste, chiar dacă uneori se va insista doar asupra anumitor etape, care vor sintetiza şi etapele omise, şi chiar dacă termenii prin care aceste etape vor fi desemnate nu vor fi întotdeauna aceiaşi cu cei din primele expuneri ale teoriei.[45]

Ignoranţa, necunoaşterea *(avidyā, ajñāna)*, **drept cauza primă a procesului karmic**

Seria coproducerilor condiţionate şi toate teoriile referitoare la desfăşurarea procesului karmic ce vor apărea ulterior în budhism consideră drept condiţia primă a acestui proces ignoranţa *(avidyā, ajñāna)*. Pe acest fundal de ignoranţă, de ne-cunoaştere a adevăratei naturi a realităţii, reziduurile karmice, operatorii *(karma, vāsanā, saṃskṛta)* sunt cei ce produc o nouă existenţă, cei ce determină o nouă reîncarnare *(punarbhava)*.[46]

Textele Mahāyānei, şi filosofii în genere, atunci când au aderat la o astfel de explicaţie monist-absolutistă asupra manifestării, au întâmpinat dificultăţi în a explica cum este posibilă atât apariţia ignoranţei, apariţia manifestării, apariţia a ceva care, măcar în aparenţă, este altceva decât absolutul, cât şi înlănţuirea în această apariţie, participarea la ea. Scrierile Mahāyānei, atunci când încearcă să abordeze acest subiect ajung frecvent la concluzii mai degrabă agnostice, arătând că relaţia dintre manifestare şi absolut este, pur şi simplu, „de neconceput” *(acintya)* pentru o minte umană.

Şi în privinţa modului în care este posibilă participarea la experienţă, participare pe care o induc reziduurile karmice, textele şcolii se limitează la o atitudine de abţinere de la a afirma ceva pozitiv; mai degrabă ele îşi afirmă propria incapacitate de a explica acest aspect.

„În plus, în ceea ce priveşte caracterul de activitate, prin producerea acestuia, conştiinţa devine activă. Modul în care se produce aceasta, adică modul în care

[45] Waldron 2003:68-70 analizează desfăşurarea procesului karmic, aşa cum apare ea la Vasubandhu, în *Abhidharmakośa.*

[46] Pentru o discuţie asupra modului în care condiţionarea karmică a oricărei existenţe individuale era considerată în Hīnayāna, vezi Warren 1995:209-212! Vezi şi *Milinda-pañha*, 65,46,32 în Warren 1995:214-215,234-238,232-233!

conştiinţa absolută aflată sub influenţa ignoranţei se pune în mişcare, este unul foarte subtil."[47]

Constituirea condiţiei individuale perturbate

În cazul fiecărei încarnări particulare, cauzele ce determină producerea acesteia sunt reziduurile karmice întipărite în conştiinţă pe parcursul vieţilor precedente. Problema limitei prime a acestor întipăriri karmice este evitată prin faptul că se afirmă infinitatea în timp a seriei, absenţa unui început al acesteia.

„551. Eu afirm că nu există o limită *(koṭi)* iniţială *(pūrva)* a transmigraţiei *(saṃsāra)*."[48]

Odată cu constituirea unei noi individualităţi are loc constituirea experienţei alterate; simpla percepţie nedeterminată este înfăţişată în mod categorial, conceptual, iar pe baza acestui mod de a experimenta ia naştere dorinţa *(kāma, tṛṣṇā)*. Conştiinţa ce se identifică cu un sine determinat *(ātman)*, aflat în mijlocul unei lumi constituite din obiecte determinate, aflate într-o permanentă interacţiune, într-un permanent dinamism, caută să îşi menţină neafectată identitatea de sine şi astfel ajunge să experimenteze dorinţă, pasiune *(tṛṣṇā, rāga)* sau aversiune *(dveṣa)*. Condiţia ei încetează a mai fi una de simplu subiect al experienţei, ci devine una de participant la experienţa dinamică, la nivelul căreia încearcă să introducă stabilitate, să îşi menţină sinele nealterat. Această condiţie este una caracterizată de perturbaţie *(kleśa)*, de nelinişte.[49]

Condiţia perturbată *(kliṣṭa)* a conştiinţei se manifestă prin acţiunile *(karma)* individului.[50] Termenul „acţiune", „faptă" *(karma)* nu trebuie înţeles

---

[47] *Fa yi ming yi tsi*, Levi 1932:138.

[48] „551… *pūrvā ca koṭirnaivāsti saṃsārasya vadāmyaham//"*
Laṅkāvatāra-sūtra, Sagāthakam, 551, Nanjio 1956:333.

[49] Pentru un studiu asupra relaţiei dintre sinele individual, dorinţa acţiunea, şi condiţia perturbată, vezi Waldron 2003:10-11!

[50] Kennedy 1902:389 identifică o concepţie asemănătoare în gnoza creştină, mai exact la Basilide. Caracterul alterat, caracterul iminent perturbat al oricărei acţiuni umane poate fi regăsit şi în gnosticism, sub forma păcătoşeniei iminente oricărei acţiuni umane.

Textele Hīnayāna operează o diviziune tripartită a acţiunii *(karma)*, diviziune care distinge între acţiunea corporală, cea verbală şi cea mentală; această clasificare va deveni una clasică şi în textele Mahāyānei. Vezi *Dīgha-Nikāya*, III.191,245,279; *Majjhima-Nikāya*, I.415-420; *Aṅguttara-Nikāya*, I.32,104,201; *Sutta-Nipāta*, 330,365; *Dhammapada*, 231-234,281,361,391; *Dhammasaṅgani*, 981!

atât dintr-o perspectivă exterioară individului, din perspectiva transformărilor pe care el le induce în exterior, ci strict din perspectiva individului; în acest sens „faptă” *(karma)* devine sinonim cu „voliţie” *(cetanā)*.[51]

În general, textele Mahāyānei accentuează asupra acestei etape a procesului de înlănţuire, şi anume activitatea perturbată, determinată de ego, a fiinţei umane. Deseori cauzele transmigraţiei sunt sintetizate sub forma acestor două elemente: ignoranţa *(avidyā, ajñāna)* şi dorinţa *(tṛṣṇā)*.

„De asemenea, Mahāmati, există trei [tipuri de] înlănţuiri *(saṃdhi)* ale oamenilor obişnuiţi *(pṛthagjāna)*, ale celor imaturi *(bāla)*, şi anume pasiunea *(rāga)*, aversiunea *(dveṣa)* şi confuzia *(moha)*. Dorinţa *(tṛṣṇā)*, laolaltă cu desfătarea *(nandī)* şi pasiunea *(rāga)*, sunt cele ce dau naştere reîncarnării *(paunarbhavikin)*. Aceste înlănţuiri sunt cele ce produc înlănţuirea într-un destin *(gati)*.”[52]

„În acest caz, Mahāmati, cine reprezintă mama *(mātṛ)* fiinţelor *(sattva)*?

Condiţia de mamă *(mātṛtva)* aparţine dorinţei *(tṛṣṇā)* care, laolaltă cu desfătarea *(nandī)* şi cu pasiunea *(rāga)*, este cea care dă naştere reîncarnării *(paunarbhavikin)*.

Ignoranţa *(avidyā)*, datorită condiţiei sale de tată *(pitṛtva)* [al fiinţelor] este aceea care dă naştere locaţiilor *(grāma)* domeniilor senzoriale *(āyatana)*.”[53]

„540. Fiinţele încarnate *(śarīrin)* acţionează fiind înlănţuite *(baddha)* de ne-cunoaştere *(ajñāna)* şi de dorinţă *(tṛṣṇā)*.”[54]

„I.56. Agregatele *(skandha)*, planurile *(dhātu)* şi organele *(indriya)* sunt stabilite *(pratiṣṭhita)* în perturbaţii *(kleśa)* şi în karma. Perturbaţiile şi karma sunt întotdeauna stabilite în gândirea incorectă *(ayoniśomanasikāra)*.

---

[51] O discuţie detaliată asupra Karmei, considerată în termeni de „voinţă” *(cetanā)* sau de „produs al voinţei” *(cetanākṛta)* la Vasubandhu – *Abhidharmakośa*, IV. 1. Vezi Chaudhuri 1983:151-153 pentru diversele tipuri de Karma, aşa cum sunt ele considerate de autorii Hīnayāna!

Pentru modul în care conceptul de *„karma”* a fost considerat de-a lungul filosofiei budhiste, vezi Stcherbatsky 1932:880-882!

Vezi Singh 1995:188-189 pentru importanţa intenţiei, a voliţiei, în constituirea şi în evaluarea unei acţiuni! Vezi şi Potter 1999:5-6!

[52] *”punaraparaṃ mahāmate trayaḥ saṃdhayo bālānāṃ pṛthagjanānāṃ yaduta rāgo dveṣo mohaśca/ tṛṣṇā ca paunarbhavikī nandīrāgasahagatā yāṃ saṃdhāya gatisaṃdhayaḥ prajāyante//”*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. III, Nanjio 1956:162.

[53] *”tatra mahāmate mātā katamā sattvānām ? yaduta tṛṣṇā paunarbhavikī nandīrāgasahagatā mātṛtvenottiṣṭhate/ avidyā pitṛtvenāyatanagrāmasyotpattaye/”*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. III, Nanjio 1956:138.

[54] *„540… ajñānatṛṣṇāsaṃbaddhaḥ pravartate śarīriṇām//”*

Laṅkāvatāra-sūtra, Sagāthakam, 540, Nanjio 1956:332.

I.57. Gândirea incorectă este stabilită în conştiinţa *(citta)* cea pură *(śuddha)*. Însă natura *(prakṛti)* conştiinţei nu este stabilită în niciun element *(dharma)*."[55]

Condiţia perturbată a conştiinţei reprezintă condiţia obişnuită, condiţia cotidiană a fiinţelor umane. Efortul permanent de a menţine sinele neafectat, în ciuda dinamicii perpetue a experienţei la nivelul căreia sinele însuşi este localizat, rezultă de cele mai multe ori în suferinţă *(duḥkha)*; pentru budhism, suferinţa nu caracterizează în mod accidental viaţa umană, ci ea ţine de natura însăşi a acesteia.

Tendinţa inerentă către perpetuare a condiţiei individuale perturbate

Condiţia perturbată este caracterizată de o tendinţă către continuitate, care depăşeşte chiar şi limitele vieţii actuale. Orice act *(karma)*, orice voliţie, întipă-resc în seria conştiinţei anumiţi germeni, anumite întipăriri *(karmavāsanā)* care în viitor vor da naştere la noi experienţe, la o nouă viaţă atunci când viaţa actuală a luat sfârşit.[56] Germenii acţiunilor actuale, dând naştere reîncarnărilor viitoare, asigură perpetuarea condiţiei înlănţuite dincolo de moartea biologică a individului. Odată ce, sub determinaţia germenilor, a întipăririlor karmice, o nouă viaţă a luat naştere, ciclul se repetă şi astfel există o posibilitate nelimitată de a perpetua condiţia înlănţuită prin acest proces.[57]

Deseori textele Mahāyānei sintetizează condiţia umană înlănţuită sub aceste trei aspecte: *kleśa* – perturbaţia, *karma* – acţiunea sau reziduurile karmice întipărite de aceste acţiuni, ambele interpretări ale termenului fiind acceptabile[58], şi *jāti* sau *janma* – naşterea, ca efect al întipăririlor karmice.

---

[55] *I.56. skandhadhātvindriyam taddatkarmakleśapratiṣṭhitam/*
karmakleśāḥ sadāyonimanaskārapratiṣṭhitāḥ//
I.57. ayoniśomanaskāraścittaśuddhipratiṣṭhitaḥ/
sarvadharmeṣu citasya prakṛtistvapratiṣṭhitā//"
Asaṅga – *Uttaratantra*, I.56-57 (55-56), Obermiller 1991:187.

[56] Pasje din canonul Hīnayāna care discută despre legătura dintre perturbaţie, alteraţie şi reziduurile karmice: *Aṅguttara-Nikāya*, III.33; III.99, în Warren 1995:215-221.

[57] Vezi Verdu 1966:159-160 pentru legătura dintre perturbaţii, Karma şi trans-migraţie!

Pentru un studiu asupra perpetuării conştiinţei şi a condiţiei înlănţuite datorită reziduurilor karmice, vezi Waldron 2003:22-27!

[58] Pentru o analiză detaliată a conceptului de „*karma*", în conformitate cu surse din canonul Hīnayāna, vezi Waldron 2003:17-19!

„Aici, totalitatea perturbaţiilor *(saṃkleśa)* are o natură *(ātmaka)* triplă: perturbaţie *(kleśa)*, karma şi naştere *(janma)*."[59]

„Prin aceasta, totalitatea perturbaţiilor *(saṃkleśa)* este arătată ca fiind de trei feluri: perturbaţie *(kleśa)*, karma şi naştere *(janma)*."[60]

„Conştiinţa *(vijñāna)* este de trei feluri: este caracterizată *(lakṣaṇa)* de activitate *(pravṛtti)*, este caracterizată de karma şi este caracterizată de naştere *(jāti)*."[61]

Condiţia înlănţuită a ceea ce în mod obişnuit este identificat drept o „persoană", adică a unui flux specific de factori, a unei serii specifice de factori, constă tocmai în succesiunea unor astfel de cicluri constituite din naştere *(jāti, janma)*, perturbaţii *(kleśa)*, activitate şi întipăririle produse de aceasta *(karma)*, care dau naştere unui nou ciclu al existenţei.

Rolul conştiinţei mentale, al conceptualizării, în cadrul procesului karmic

Ceea ce aduce în plus Vijñ□navāda la explicaţia procesului karmic, prin analiza sa fenomenologică mai detaliată, este specificarea rolului conştiinţei mentale *(manovijñāna)*, al conceptualizării *(parikalpa)*, în cadrul procesului karmic. Experienţa dobândeşte capacitatea de a înlănţui doar atunci când i se atribuie în mod iluzoriu substanţialitate, natură proprie. De asemenea, pentru a putea înlănţui, este necesar ca manifestarea să se înfăţişeze ca o multiplicitate de obiecte determinate, între care se pot stabili relaţii, care pot da naştere la atitudini, care pot genera implicare.[62] Altfel, manifestarea, considerată aşa cum este ea în realitate, adică drept un flux cauzal amorf, drept o totalitate amorfă, lipsită de orice determinaţie, de orice delimitaţie internă şi având un statut ontologic de apariţie, de contingent, de iluzoriu, de non-substanţial, nu are capacitatea de a înlănţui. Ceva care, prin însăşi natura sa, se prezintă ca fiind mai degrabă apropiat de irealitate decât de ceea ce este real, ceva lipsit de natură proprie determinată şi care astfel nu poate fi obiect al vreunei atitudini de

[59] *„tatra kleśakarmajanmātmakastrividhaḥ saṃkleśaḥ/"*

Sthiramati – *Triṃśikābhāṣya*, ad. 11, Chatterjee 1980:74.

[60] *„etena trividhaṃ kleśakarmajanmasaṃkleśam darśayati"*

Asaṅga – comentariul la *Paramārtha-gāthā*, din *Śrāvakabhūmi, Yogācārabhūmi*, Elder 2002:347.

[61] *„trividhaṃ vijñānaṃ pravṛttilakṣaṇam karmalakṣaṇam jātilakṣaṇam ca"*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:37.

[62] Pentru credinţa în realitatea obiectelor construite conceptual drept cauză a condiţiei înlănţuite, vezi Chatterjee 1999:159!

pasiune sau de repulsie (acestea cerând un obiect determinat), nu ar avea capacitatea de a înlănţui.

Astfel că înlănţuirea are drept condiţie atribuirea unui nou statut experienţei, chiar dacă acest act de atribuire a unui nou statut este unul iluzoriu. Conştiinţa mentală este aceea care, prin conceptualizarea efectuată la nivelul său, atribuie manifestării substanţialitate şi determinaţie, conferindu-i astfel capacitatea de a înlănţui.

„Atunci când caracterul *(lakṣaṇa)* [său] ireal *(asat)* nu este pe deplin înţeles *(aparijñāta)* construcţia non-existentului *(abhūtaparikalpa)* se manifestă ca totalitatea perturbaţiilor *(saṃkleśa)*, adică drept perturbaţie *(kleśa)*, acţiune *(karma)* şi naştere *(janma)*."[63]

„4. Întipăririle *(vāsanā)* sunt de patru tipuri: ale existenţei *(bhāva)*, ale dorinţei *(kāma)*, ale formei *(rūpa)* şi ale opiniilor *(dṛṣṭi)*. [Acestea] sunt produse *(saṃbhūta)* de către conştiinţa mentală *(manovijñāna)* şi [în ele] sunt stabilite [conştiinţa]-depozit *(ālaya)* şi mintea *(manas)*."[64]

Rolul determinaţiei operate de conştiinţa mentală în cadrul procesului karmic

Un alt rol important pe care îl deţine conştiinţa mentală în cadrul procesului karmic, alături de acela de a da naştere iluziei substanţialităţii, constă în faptul că ea este cea care creează, tot într-un mod iluzoriu, determinaţiile. [65]

Spre deosebire de ignoranţă care, prin faptul că este definită mai degrabă într-un mod exclusiv negativ, ca absenţă a unicii cunoaşteri absolute, are un caracter general, uniform, întipăririle karmice au un caracter particular. Pe fundalul general şi non-diferenţiat al stării de ignoranţă, reziduurile karmice sunt cele ce introduc multiplicitate, delimitaţie, determinaţie. Întipăririle karmice sunt acelea ce dau naştere unei noi reîncarnări, unui nou destin, unei

[63] *„aparijñātāsallakṣaṇo hyabhūtaparikalpaḥ kleśakarmajanmasaṃkleśāya sampravartate/"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.6 (I.7), Pandeya 1999:20.

[64] *„4. bhavakāmarūpadṛṣṭīnāṃ vāsanā vai caturvidhā/*
manovijñānasaṃbhūtā ālayaṃ ca manaḥsthitāḥ//"

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. VII, vers 4, Nanjio 1956:243.

[65] Dependenţa atitudinilor volitive, a experienţelor alterate, de existenţa iluzorie a determinaţiilor, a construcţiilor subiective, analizată în Streng 1982:97. Analiza lui are în vedere câteva pasaje din *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra* care discută această problemă. Vezi şi Conze 1988:128-129, 216!

noi experienţe individuale; fiind cauza directă responsabilă de producerea a ceva particular, ele însele trebuie să încorporeze un astfel de element de particularitate.

Reziduurile karmice se întipăresc la nivelul conştiinţei ca urmare a actelor, a voliţiilor unui individ. Aceste acte trebuie să aibă un obiect determinat, totalitatea amorfă, nedelimitată, a experienţei neputând constitui obiect al voliţiei. Tocmai din acest motiv conştiinţa mentală are un rol decisiv în cadrul procesului karmic, prin aceea că dă naştere obiectelor care ulterior vor constitui obiecte ale dorinţei.[66]

Mintea *(manas)* şi actul de apropriaţie *(upādāna)* a unui sine individual *(ātman)* realizat de ea reprezintă „motorul", forţa ce propulsează dorinţa, implicarea pasională în experienţă. La nivelul minţii dorinţa are însă mai degrabă forma unui instinct nedeterminat; ea dobândeşte un aspect şi un obiect determinat doar atunci când influenţa minţii se exercită asupra experienţei conştiinţelor operaţionale. Experienţa senzorială nedeterminată, amorfă, a conştiinţelor senzoriale este înfăţişată în chip determinat, conceptual, sub forma unei multiplicităţi de obiecte prin activitatea conştiinţei mentale; odată ce mintea îşi exercită influenţa asupra acestei experienţe, ea devine afectată de perturbaţie, devine obiect al dorinţei sau al repulsiei. Conştiinţa mentală desfăşoară o anumită activitate şi la nivelul experienţei perturbate; prin actele sale de reflecţie, de evaluare conştientă, ea este aceea care focalizează voinţa creatoare de întipăriri karmice asupra unor obiecte particulare. Dorinţa inconştientă şi nedeterminată exercitată de minte este aplicată de către conştiinţa mentală registrului obiectelor multiple şi determinate, registru creat de această conştiinţă mentală, şi astfel actele de voliţie dobândesc un caracter determinat.[67] Aceste acte volitive, având un conţinut determinat, sunt cele ce dau naştere întipăririlor karmice. Particularitatea, determinaţia, actelor volitive este transmisă

[66] Pentru dependenţa atitudinilor existenţiale de experimentarea unui obiect determinat, studiată în conformitate cu seria coproducerilor condiţionate, vezi Anacker 1998:149-150!

[67] Waldron 2003:10-11 explică, în acord cu anumite rezultate recente din ştiinţele cognitive, cum odată ce sinele individual a fost delimitat, determinat, primul pas pe care îl face un organism este acela de a determina, de a delimita experienţele, „obiectele" ce îi sunt favorabile acestui sine. În felul acesta, „lumea", organizarea categorială a experienţei, se constituie pe baza delimitării categoriale a sinelui individual.

întipăririlor karmice lăsate de acestea în seria conştiinţei; conform budhismului, tipologia voliţiilor, a actelor săvârşite în viaţa actuală, va determina tipologia viitoarelor reîncarnări.

„Fiind cea care pune în mişcare ciclul existenţei, ea este cea care discerne cele trei domenii pe care le pune în mişcare. Perturbaţiile şi perturbaţiile minore, laolaltă cu credinţa şi cu ceilalţi factori benefici, iau naştere la nivelul celei de-a şasea conştiinţe. Ea are rolul cel mai important în ceea ce priveşte acţiunea fizică şi vorbirea. Ea este cea care are capacitatea să dea naştere dispoziţiilor karmice care conduc [la o nouă reîncarnare]."[68]

Strict vorbind, nu conştiinţa mentală este responsabilă de apariţia voliţiei, ci mintea. Conştiinţa mentală este doar determinată de minte să înfăţişeze voliţiile de tip instinctual, de tip nedeterminat ale minţii în formă determinată, categorială. Pe baza compulsiunilor şi a nevoilor instinctuale dictate de minte, conştiinţa mentală operează la nivelul manifestării conceptualizate clasificări, distincţii. Distingerea unui obiect ca „bun" *(kuśala)*, „rău" *(akuśala)*, „dezirabil" *(iṣṭa)*, „indezirabil" *(aniṣṭa)* este efectul acţiunii conştiinţei mentale, chiar dacă aceasta este determinată de minte să opereze astfel de clasificări. Mintea este cea care oferă temeiul iraţional al clasificării, punctul de referinţă al acesteia, conştiinţa mentală având în schimb rolul de a le opera pe acestea în mod efectiv.

Deşi nu este cauza primă ce determină producerea întipăririlor karmice, ci reprezintă mai degrabă un instrument terminal, conştiinţa mentală este indispensabilă pentru desfăşurarea procesului karmic. Prin însăşi modul în care sunt concepute, adică drept cauze directe ale unei noi vieţi individuale, reziduurile karmice presupun particularitate, determinaţie. Mintea *(manas)*, datorită caracterului non-determinat al dorinţei la nivelul său, nu are capacitatea de a da naştere întipăririlor karmice. Textele Vijñānavāda califică mintea drept „obstrucţionată" *(nivṛta)* – adică afectată de conştiinţa egoului iluzoriu – şi non-determinată *(avyākṛta)* – adică lipsită de discriminările valorice operate la nivelul experienţei. Ataşamentul, voliţia se găsesc într-o formă pură, într-o formă primară la nivelul minţii; ele încă nu au un obiect determinat, ci există doar sub forma unor tendinţe, unor porniri instinctuale ce vor lua formă determinată doar la nivelul experienţei conştiinţelor operaţionale.

---

[68] Hiuan-Tsang – *Pa-shih kuei-chu sung*, în Epstein 1998:1998:39.

Pentru o discuţie mai detaliată a rolului conşiinţei mentale în cadrul procesului karmic, vezi pag. 42, în acelaşi articol.

III.5. Eliberarea ca demers al gândirii conceptuale

III.5.1. Conştiinţa mentală *(manovijñāna)*, gândirea conceptuală, ca iniţiatoare ale demersului soteriologic

La nivelul unui individ, procesul de eliberare este iniţiat şi desfăşurat în cea mai mare parte sub controlul conştiinţei mentale. Chiar dacă sursa primă a germenilor ce iniţiază şi menţin procesul de eliberare este realitatea ultimă, aceşti germeni neavând o origine fenomenală, ci constituind, în mod excepţional, o „scurgere", o „influenţă" *(niṣyanda)* a realităţii ultime la nivelul manifestării[1], totuşi, dintre toate instanţele ce intră în componenţa unui individ uman, conştiinţa mentală este aceea care, sub determinaţia acestor germeni ai eliberării, instaurează şi desfăşoară procesul prin care întreaga fiinţă este eliberată.

Deseori germenii responsabili de desfăşurarea demersului de eliberare sunt denumiţi *„śrutavāsanā"* – „întipăriri ale audiţiei [doctrinei]", prin aceasta fiind sugerat faptul că unul dintre aspectele principale ale desfăşurării demersului eliberator ţine de însuşirea, fie ea şi doar una provizorie, a unei anumite doctrine. În felul acesta, procesul de eliberare, cel puţin în fazele sale incipiente, este localizat în principal la nivelul gândirii teoretice, în planul conceptual, în planul experienţei conştiinţei mentale.

Caracterul intrinsec ne-perturbat al conştiinţei mentale şi posibilitatea ca aceasta să iniţieze demersul de eliberare

Conştiinţa mentală *(manovijñāna)* devine perturbată doar atunci când asupra sa se exercită acţiunea perturbatoare a minţii *(manas)*; în sine, ea nu este perturbată. Nefiind afectată în mod intrinsec de perturbaţie, conştiinţa mentală poate fi determinată de germenii eliberării, care se opun înlănţuirii.

„Atunci când cea de-a şasea conştiinţă este în activitate, cea de-a şaptea este considerată drept fundamentul perturbării sau purificării sale."[2]

Odată ce aceşti germeni se instalează la nivelul seriei conştiinţei mentale, gândirea conştientă, gândirea teoretică începe să dezvolte tendinţe înspre

[1] Vezi capitolul „I.4.2. Funcţia absolutului în procesul eliberării"!

[2] Hiuan-Tsang -*Pa-shih kuei-chu sung*, partea a III-a, Epstein 1998:41.

eliberare şi începe să dea naştere contracaranţilor *(pratipakṣa)* perturbaţiilor. Mintea inconştientă este transformată, este eliberată prin activitatea conştientă a conştiinţei mentale.

În raport cu perturbaţiile, conştiinţa mentală are o anumită libertate; nefiind perturbată prin însăşi natura sa, ci doar în mod accidental, în ea există o anumită potenţialitate şi înspre a nu fi perturbată, ba chiar, înspre a se opune perturbaţiilor. Această libertate dobândeşte expresie în libertatea gândirii raţionale; după cum vădeşte experienţa comună, actele gândirii conştiente au o arie destul de vastă de disponibilitate. Budhismul în genere nu acceptă ideea de „liber arbitru", de libertate individuală, şi astfel nu se pune problema unei libertăţi absolute a gândirii conştiente. Este vorba doar despre posibilitatea ca aceasta să fie condiţionată, determinată, dinspre multiple direcţii şi astfel ea nu se găseşte exclusiv sub dominaţia perturbaţiilor. În aceasta şi constă libertatea ei relativă, în faptul că niciun factor nu are capacitatea de a o determina în mod univoc.

O consecinţă a acestei libertăţi faţă de perturbaţie este faptul că gândirea conştientă, gândirea teoretică poate ajunge să fie în mare măsură determinată de germenii eliberării şi astfel ea are capacitatea de a se opune perturbaţiilor, de a iniţia un demers de contracarare a perturbaţiilor. Chiar dacă nu este exclus ca şi alte elemente ale fiinţei individuale să participe la acest demers de eliberare şi, în fazele mai avansate ale demersului, o fiinţă chiar participă la acest proces şi cu alţi factori componenţi decât gândirea sa conştientă, totuşi, prin faptul că gândirea conştientă este aceea care iniţiază şi controlează, menţine desfăşurarea acestui demers, ea are un rol privilegiat în cadrul acestuia.

Demersul de eliberare iniţiat pe calea gândirii teoretice

Şansa eliberării se oferă fiinţei umane pe calea gândirii teoretice, pe calea gândirii raţionale. Se poate observa că în majoritatea religiilor demersul soteriologic începe cu o prezentare teoretică a unei anumite concepţii despre univers – oricât de minimală ar fi ea – şi apoi, pe baza acesteia, este justificată calea soteriologică care eventual poate să conţină şi elemente non-raţionale. Gândirea conştientă, teoretică sau, în terminologia budhismului Vijñānavāda, conştiinţa mentală are, dintre toate componentele unei fiinţe, cea mai mare flexibilitate şi astfel ea poate ajunge să fie determinată nu doar de porniri către

cultivarea egoului, ci şi de germenii eliberării, care mai degrabă dau naştere unei tendinţe către anihilarea egoului.

„Nu ar fi fost posibil ca o conştiinţă mentală perturbată să dea naştere contracaranţilor [perturbaţiilor].”[3]

Nu doar în budhism, ci şi în alte religii, practica soteriologică are ca primă etapă disponibilitatea gândirii conştiente a unui individ de a lua aminte la ceea ce reprezintă revelaţia divină sau diferitele alte forme pe care le poate lua mesajul religios. Toate celelalte componente ale unei fiinţe sunt supuse unei determinaţii univoce, determinaţie care le face să tindă înspre perpetuarea egoului, şi astfel ele nu pot iniţia demersul eliberator. Corpul, de exemplu, prin reacţiile sale instinctive, vegetative, tinde exclusiv înspre propria sa conservare; chiar şi partea afectivă, inconştientă, a vieţii individuale pare să fie determinată în mod univoc de porniri egoiste. În terminologia Vijñānavādei, corpul apropriat şi perturbaţiile, tendinţele instinctuale, inconştiente, pe care le induce el constituie în mod univoc perturbaţie. Doar gândirea conştientă, gândirea raţională – activitatea conştiinţei mentale, în terminologia Vijñānavāda – poate ca, luând cunoştinţă de caracterul malefic al egoului, să se opună acestuia.[4]

Nu doar în budhism, ci deopotrivă în alte curente religioase, se poate observa acest accent pus pe doctrină, pe conţinutul teoretic, ca parte definitorie a unei anumite religii. Importanţa sporită acordată credo-ului în raport cu practicile ce implică în mai mică măsură gândirea teoretică (ritualurile, sacramentele, diferitele practici ascetice) stă ca o dovadă pentru rolul preeminent a ceea ce ţine de teoretic, de gândire, în cadrul unei căi religioase. Ba chiar, se poate considera că orice cale religioasă începe cu aderarea la o anumită concepţie, la o anumită teorie despre lume; chiar şi practicile ritualice, sacramentale, ascetice, se desfăşoară doar după ce a fost însuşită o anumită concepţie, o anumită reprezentare teoretică asupra universului, reprezentare care,

[3] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.7, Lamotte 1973:18.

[4] În islam, demersul religios este chiar în cea mai mare parte un demers de înţelegere intelectuală a lui D-zeu şi a relaţiilor acestuia cu lumea. Tocmai în acest sens islamul opune raţiunea, înţelegerea teoretică, metodelor de convertire cu nuanţă emoţional-afectivă, cum ar fi miracolele sau inexplicabila întrupare a Divinităţii. Vezi Schuon 1994:18-19,13-16! Actul convertirii constă doar în mărturisirea de credinţă *(shahāda)*, iar deseori se sugerează că păcatul cel mai grav nu ar fi de natură volitivă, ci ar fi ignoranţa cu privire la existenţa, unicitatea şi adevărata identitate a lui D-zeu. Vezi articolul lui Azzedine Guellouz în Delumeau (1996), în special pag. 254-255!

printre altele, justifică practicile respective. Tendinţa pronunţată înspre canonizarea anumitor texte, prezentă în unele religii, se explică tot prin preocuparea de a păstra nealterată doctrina încorporată în textele respective şi care este considerată a avea o importanţă decisivă în menţinerea identităţii de sine a unei religii.[5]

Conceptul de „*bodhicitta*" („gândul iluminării")

Mahāyāna a dat naştere conceptului de *„bodhicitta"* pentru a explicita începerea demersului de eliberare pe cale raţională, pe calea gândirii conştiente.[6] *„Bodhicitta"* reprezintă gândul, actul de conştientizare *(citta)* a iluminării *(bodhi)*. *„Bodhicitta"* constituie un element al gândirii conştiente, al gândirii raţionale şi, prin aceasta, el nu este totuna cu absolutul, cu iluminarea. Totuşi, *„bodhicitta"* (gândul iluminării) constituie acel act prin care gândirea raţională ia cunoştinţă de existenţa absolutului şi se focalizează înspre realizarea acestuia. *„Bodhicitta"* constituie un gând, o stare a conştiinţei fenomenale *(citta)*, dar care este focalizat asupra atingerii iluminării absolute *(bodhi)*, care determină conştiinţa să iniţieze un proces de reintegrare în absolut. Mahāyāna consideră această apariţie a gândului iluminării ca fiind etapa de iniţiere a demersului soteriologic. Toate fazele ulterioare ale căii au apariţia acestui gând drept condiţie preliminară. Demersul soteriologic începe cu o „acceptare a gândului iluminării" *(bodhicittaparigraha)* şi se continuă cu „non-neglijarea/cultivarea gândului iluminării" *(bodhicittāpramāda)*.[7]

---

[5] Uneori această tendinţă către canonizare a ajuns chiar şi până în mediile mistice, care în general au avut tendinţa de a înlocui autoritatea canonului cu cea a experienţei personale. De exemplu, o lucrare sufi afirmă despre Coran că „este adevăratul cuvânt al lui D-zeu, şi nu este creat, nu are un început în timp, nu reprezintă un produs". Vezi Abu Bakr Al-Kalabadhi 1994:17!

[6] Pentru o discuţie detaliată asupra conceptului de „gând al iluminării" *(bodhicitta)*, vezi Matics 1970:34-39! Vezi şi articolul lui Luis O. Gomez în Buswell 2003:54-56!

[7] Unul dintre textele budhiste ce tratează în mod extensiv despre gândul iluminării este *Bodhicaryāvatāra* a lui Śāntideva; *„bodhicittaparigraha"* („acceptarea gândului iluminării") este titlul cap. III, iar *„Bodhicittāpramāda"* („non-neglijarea/cultivarea gândului iluminării") este titlul capitolului imediat următor, cap. IV. Succesiunea capitolelor sugerează şi o anumită succesiune a practicilor. Sugestive sunt şi titlurile primelor două capitole, *„bodhicittānuśaṃsā"* – „elogierea gândului iluminării" şi *„pāpadeśanā"* – „mărturisirea păcatelor", care scoate în evidenţă necesitatea înţelegerii caracterului decăzut al existenţei umane şi a importanţei cultivării gândului iluminării, ca precondiţii ale demersului soteriologic.

„Astfel a fost arătat în nobila *(ārya) Gaṇḍavyūhasūtra*: «O, fiu al unei [nobile] familii, gândul iluminării reprezintă germenele *(vīja)*[8] tuturor factorilor *(dharma)* iluminaţi *(buddha)*. Pentru toată lumea, [acesta] reprezintă domeniul *(kṣetra)* naşterii *(virohaṇatā)* tuturor factorilor luminoşi *(śukladharma)*.»"[9]

Conţinutul acestui gând al iluminării sau, într-o terminologie Vijñānavāda, ideaţiile prin intermediul cărora conştiinţa mentală *(manovijñāna)* iniţiază şi desfăşoară demersul de eliberare sunt reprezentate de doctrinele fundamentale ale budhismului, de convingerile teoretice propovăduite în această religie.

„Absenţa convingerii *(adhimukti)* referitoare la vacuitatea *(śūnyatā)* acestora şi absenţa delectării *(abhirati)* în [doctrina] Mahāyānei nu sunt percepute în cazul niciunuia dintre cei care, practicând convingerea *(adhimukti)* conştiinţei *(citta)*, nu au împlinit [încă] pe deplin *(asaṃpūrṇa)* [această practică de eliberare]. [Şi nu poate fi întâlnită] nici măcar în foarte mică măsură *(adhimātra)* în cazul unui Bodhisattva care practică convingerea *(adhimukticarya)*."[10]

Caracterul teoretic al primei etape *(bhūmi)* a practicii Mahāyāna

Tot într-o terminologie specifică Mahāyānei, prima etapă, prima practică a demersului soteriologic, este una de tip raţional, care ţine de gândirea conştientă, de gândirea teoretică, şi anume „stadiul în care se practică convingerea/credinţa" *(adhimukticaryābhūmi)* în doctrina Mahāyānei.[11]

„Prin intermediul acestor formulări mentale *(manojalpa)* caracterizate de reprezentare *(sadarśana)*, apărând sub forma doctrinei şi a sensurilor *(dharmārthābhāsa)* şi fiind componente ale doctrinei Mahāyāna *(mahāyānadharmānvaya)*, un Bodhisattva ajunge la stadiul în care se practică convingerea *(adhimukticaryābhūmi)*, intră pe calea cunoaşterii *(darśanamārga)*, pe calea meditaţiei *(bhāvanāmārga)* şi pe calea realizării finale *(niṣṭhāmārga)*.

---

[8] *„Vīja"* – formă mai rară pentru *„bīja"*.

[9] *"tathāryagaṇḍavyūhasūtre 'pi varṇitaṃ/ bodhicittaṃ hi kulaputra vījabhūtaṃ sarvabuddhadharmāṇāṃ/ kṣetrabhūtaṃ sarvajagacchukladharmavirohaṇatayā"*

Śāntideva – *Śikṣāsamuccaya*, Vaidya 1960:5-6.

[10] *"tad evam eṣā śūnyatānadhimuktir mahāyānānabhiratiś cāsaṃpūrṇādhimukticittacaryasyāpi prāyo na saṃdṛśyate/ prāg evādhimātrādhimukticaryasya bodhisatvasya/"*

Śāntideva – *Śikṣāsamuccaya*, Vaidya 1960:7.

[11] Augustine 1981:244-248 remarcă faptul că pentru budhism credinţa *(śraddhā, adhimukti)* este aceea care motivează, care iniţiază demersul religios, însă fără a constitui întregul demers, care presupune, în mod necesar, şi practici cum ar fi aceea a perfecţiunilor *(pāramitā)*, a meditaţiei *(dhyāna)* ş.a.m.d. În acest sens, prin accentuarea practicii, a aportului individual în demersul eliberării, budhismul se deosebeşte de creştinism, în special de protestantism, care accentuează mai degrabă elementul de graţie venit din partea divinităţii decât eforturile individului.

[El ajunge la stadiul în care se practică convingerea] deoarece, în conformitate cu ceea ce i s-a spus *(anukathita)*, el aderă *(adhimucyate)* la caracterul ideatic al tuturor factorilor *(sarvadharmāṇām vijñaptimātram)*."[12]

„Acum autorul va explica categoriile şi aspectele *(ākāra)* penetrării *(praveśa)* [absolutului]. Sunt denumite «formulări mentale» *(manojalpa)* acele stări mentale *(manobhūmi)* caracterizate de raţionament *(vitarka)* şi de decizie *(vicāra)*. Aceste formulări mentale au doctrina Mahāyānei drept cauză a apariţiei lor…"[13]

„Prin intermediul acestor formulări mentale un Bodhisattva ajunge la stadiul în care se practică convingerea *(adhimukticaryābhūmi)*; bazându-se doar pe învăţăturile auzite *(śravaṇa)*, ei aderă la caracterul de ideaţie *(vijñaptimātratā)* al tuturor factorilor."[14]

Constituirea demersului religios şi din alte practici decât cele de natura cunoaşterii teoretice

Vijñānavāda nu reduce demersul soteriologic la o practică desfăşurată exclusiv la nivelul conştiinţei mentale, chiar dacă acesteia îi este acordat rolul de iniţiator al demersului.[15] Vijñānavāda, ca de altfel budhismul în genere, propune alături de practici de tip cognitiv, de tip raţional, şi practici de tipul meditaţiei *(bhāvanā, dhyāna)*, care implică şi alte elemente decât acelea ce ţin de domeniul conştiinţei mentale. Acestea sunt considerate chiar indispensabile pentru ducerea la bun sfârşit a practicii de eliberare, iar aceasta deoarece nu toate obstrucţiile *(āvaraṇa)*, nu toate înlănţuirile unui individ, pot fi eliminate pe calea cunoaşterii conceptuale *(darśanamārga)*, unele din ele putând fi anihilate doar pe calea meditaţiei *(bhāvanāmārga)*.[16] Vijñānavāda chiar operează o clasificare a obstrucţiilor în tipul „de eliminat pe calea cunoaşterii" *(darśanaheya)* şi tipul „de eliminat pe calea meditaţiei" *(bhāvanāheya)*.

Deşi se sugerează că într-un stadiu avansat al practicii soteriologice unele componente iraţionale, ce ţin de alt registru decât de cel al conştiinţei mentale, încep să participe într-un mod activ la acest proces – şi nu doar să fie, într-un

[12] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, III.3, Lamotte 1973:155-6.

[13] Vasubandhu – *Mahāyānasaṃgrahabhāṣya*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, III.3, Lamotte 1973:155.

[14] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha,* III.3, Lamotte 1973:155.

[15] Waldron 2003:156 remarcă faptul că în budhism iluminarea este posibilă doar prin practica ce îi urmează gândului iluminării *(prāyogika-citta)*, prin eforturile personale ce au la bază acest gând, şi nu ca în creştinism, prin simpla „credinţă" în acest gând.

[16] Pentru un studiu ce relevă principalele caracteristici ale celor două căi, vezi Obermiller 1932:37-43!

mod pasiv, supuse transformările aferente demersului eliberator – totuşi rolul de iniţiator şi de susţinător al practicii soteriologice îi este atribuit conştiinţei mentale. Situaţia poate fi regăsită şi în alte religii unde, deşi se susţine că la un anumit moment conversiunea implică şi o conversiune a sentimentului, a iraţionalului, a întregii fiinţe, totuşi cea care iniţiază şi menţine desfăşurarea procesului continuu de ascensiune către idealul propus de religia în cauză este conversiunea intelectuală.

III.5.2. Statutul de contracarant *(pratipakṣa)* al doctrinei budhiste *(dharma)*

Propovăduirea doctrinei *(dharma)*, **motivată doar de raţiuni soteriologice, nu şi de considerente de ordin cognitiv**

Atitudinea Mahāyānei faţă de valoarea cognitivă a conceptului, a construcţiilor conceptuale, este în mod univoc una critică. Construcţia conceptuală, nu doar că este lipsită de orice relevanţă cognitivă, dar, în plus, creează şi un registru ontologic iluzoriu, cufundând astfel subiectul în eroare.[17] Pe baza acestei experienţe eronate se constituie starea de înlănţuire; fiinţele ajung să fie înlănţuite în realitatea iluzorie pe care o creează construcţia conceptuală.

Eliberarea din înlănţuire se produce însă tot printr-un demers în care construcţia conceptuală joacă un rol foarte important.[18] Starea de înlănţuire a individului, precum şi necesitatea unui demers eliberator, demers care are în principal o natură conceptuală, sunt acelea care justifică propovăduirea doctrinei Mahāyānei, doctrină care nu este altceva decât un tip particular de construcţie teoretică. Propovăduirea doctrinei îşi găseşte motivaţia nu atât într-o nevoie obiectivă de a releva un „adevăr ultim", ci în necesitatea subiectivă de a pune capăt înlănţuirii ce afectează un anumit individ.

„Şi Buddha a mai spus:

«Adevărul ultim *(paramārtha)* nu poate fi indicat fără a fi stabilit *(āśritya)* în practica *(caryā)* [adevărului] convenţional *(saṃvṛti)*.»"[19]

---

[17] Vezi capitolul „III.4. Registrul conceptual *(parikalpita)* ca mediu al înlănţuirii"!

[18] Vezi capitolul „III.5.1. Conştiinţa mentală *(manovijñāna)*, gândirea conceptuală, ca iniţiatoare ale demersului soteriologic" pentru explicaţii referitoare la motivele pentru care gândirea teoretică este aceea care iniţiază demersul de eliberare!

[19] *„apicoktaṃ buddhena:*
saṃvṛticaryāṃ nāśritya paramārtho na deśyate/"
Maitreyanātha – *Bhavasaṃkrāntiṭīkā*, Śāstri 1937:34.

Demersul de eliberare constă, întâi de toate, din cunoaşterea şi asimilarea doctrinei *(dharma)* Mahāyānei, doctrină care ea însăşi are o înfăţişare conceptuală. Mahāyāna insistă asupra faptului că doctrina pe care înşişi autorii săi o propovăduiesc nu are o valoare de natură cognitivă, ci doar una de natură soteriologică. Deşi doctrina budhistă nu comunică niciun fel de adevăr, ea este totuşi benefică prin aceea că anihilează credinţa eronată în realitatea iluzorie pe care o instituie construcţia conceptuală şi, prin aceasta, face posibilă eliberarea. Caracterul benefic al doctrinei nu constă atât dintr-o eventuală încărcătură cognitivă a sa, ci strict din funcţia sa instrumentală. Mahāyāna transferă problema adevărului religios din sfera cognitivului în sfera existenţială; doctrina nu vizează atât relevarea unor adevăruri, ci, mai degrabă, anihilarea anumitor erori ce tulbură şi înlănţuie fiinţa umană. Doctrina religioasă nu este atât o doctrină despre absolut, cât, mai degrabă, un instrument prin care se accede la absolut; acest instrument se prezintă sub forma unui sistem teoretic al cărui conţinut depinde de natura fiinţei umane, de tipul de înlănţuire al acesteia.

Eficacitatea doctrinei ţine mai mult de domeniul psihologic decât de cel cognitiv; nu este avută în vedere producerea unei noi reprezentări asupra manifestării ci, mai degrabă, schimbarea atitudinii faţă de manifestare. Doctrina urmăreşte doar anihilarea atitudinii reificatoare pe care o induce discriminarea conceptuală şi pe baza căreia se constituie înlănţuirea.

Statutul deconstructiv, statutul de „contracarant” *(pratipakṣa)* **al doctrinei**

Literatura Mahāyānei îi atribuie doctrinei budhiste nu un statut de „adevăr”, ci doar unul de „contracarant” *(pratipakṣa)* al anumitor erori. Eroarea fundamentală pe care o contracarează doctrina este interpretarea substanţială a registrului conceptual, multiplicitatea şi substanţialitatea iluzorie creată prin concept.

„33. Deoarece nu intenţionează *(prāpti)* [nimic][20] şi deoarece este favorabilă *(ānukūlya)*, [doctrina] nu este considerată nici adevărată *(satya)* şi nici inutilă *(mṛṣā)*. Învăţătura *(deśanā)* există ca un contracarant *(pratipakṣa)* al stabilirii *(niveśa)* [unei realităţi] ce se conformează cuvintelor *(yathāruta)*.”[21]

---

[20] „*Prāpti”*- literal, „obţine”, „ajunge la”.

[21] *„33. aprāpter ānukūlyāc ca na satyā na mṛṣā matā/ yathārutaniveśasya pratipakṣeṇa deśanā//”*
Asaṅga – *Triśatikāyāḥ Prajñāpāramitā Kārikāsaptati*, 33, Tucci 1986:70.

Doctrina, deşi se prezintă sub formă conceptuală, este propovăduită în Mahāyāna nu datorită unei eventuale valori cognitive a sa, caz în care teoria despre caracterul non-referenţial al conceptului ar fi fost compromisă, ci datorită funcţiei sale „terapeutice”[22]. Doctrina Mahāyānei tinde întotdeauna către stabilirea vacuităţii obiectelor ce sunt avute în vedere; prin aceasta, caracterul său critic, deconstructiv, iese cu uşurinţă în evidenţă. Mahāyāna, prin predicarea sa, nu încearcă să instituie un adevăr ci mai degrabă încearcă să elimine nişte erori.[23]

Funcţia doctrinei este astfel nu una descriptivă, ci exclusiv una deconstructivă, critică; deşi ea însăşi constituie construcţie conceptuală *(vikalpa)*, doctrina are drept funcţie specifică tocmai anihilarea construcţiei conceptuale, obţinerea stării de vid conceptual şi, odată ce această stare a fost realizată, apariţia cunoaşterii non-conceptuale a absolutului *(nirvikalpakajñāna)*. Funcţia deconstructivă, contracarantă *(pratipakṣa)*, a doctrinei implică chiar şi propria sa anihilare deoarece doctrina însăşi este anihilată prin procesul de vidare a conştiinţei de tot ceea ce înseamnă construcţie conceptuală.

„Deşi este de natura *(svabhāva)* numelui *(nāman)* şi a discriminării *(vikalpa)*, totuşi, deoarece natura sa este aceea a reflecţiei corecte *(yoniśomanasikāra)*, [doctrina] este aceea care dă naştere *(udaya)* cunoaşterii non-conceptuale *(nirvikalpakajñāna)*.”[24]

„Doctrina *(śāstra)* constituie [acele] ideaţii *(vijñapti)* care se manifestă *(prabhāsā)* sub forma numelor *(nāman)*, a propoziţiilor *(pada)* şi a unor semne compuse *(vyañjanakāya)*. Sau, altfel, doctrina constituie [acele] ideaţii care se manifestă sub forma unor anumite cuvinte *(śabdaviśeṣa)* şi care fac să se obţină *(prāpaka)* cunoaşterea supra-mundană *(lokottarajñāna)*.”[25]

---

[22] Wright 1986:38 compară doctrina budhistă expusă de autorii indieni cu Koan-ul adepţilor Zen. Doctrina budhistă nu este cu nimic mai „cognitivă”, mai „referenţială” decât Koan-ul; ambele sunt doar simple instrumente, doar procedee soteriologice.

[23] Pentru funcţia de contracarant a anumitor construcţii conceptuale, vezi Matics 1970:108-109!

[24] *„yadi nāmāsau vikalpasvabhāvātathāpi yoniśo manasikārasvabhāvatvāt tato bhūta nirvikalpajñānodaya”*

Kamalaśīla – *Bhāvanākrama, III*, Gyaltsen Namdol 1985:266-267.

[25] *„nāmapadavyañjanakāyaprabhāsā vijñaptayaḥ śāstram/ atha vā lokottarajñānaprāpakaśabdaviśeṣaprabhāsā vijñaptayaḥ śāstram/”*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, Introducere, Pandeya 1999:4.

Doctrina ca ţinând de acelaşi registru ontologic ca şi iluziile particulare pe care le contracarează

Dat fiind statutul său de contracarant al unor erori particulare, doctrina împărtăşeşte condiţia ontologică a erorilor pe care le contracarează, adică ţine de registrul conceptual iluzoriu. Conţinutul doctrinei se defineşte doar în raport cu iluziile pe care le contracarează şi astfel, în privinţa conţinutului, ea depinde, este relativă la o formă particulară de iluzie. Prin aceasta doctrina împărtăşeşte statutul ontologic al iluziei.[26]

Sub oricare dintre formele sale, doctrina budhistă converge către afirmarea vacuităţii obiectelor avute în vedere. În timp ce cunoaşterea umană obişnuită se raportează în mod afirmativ la registrul multiplicităţii obiectelor instituite prin concepţia conceptuală, doctrina budhistă se raportează la acesta într-un mod negativ, într-un mod critic, afirmându-le acestora vacuitatea *(śūnyatā)*. Însă, bineînţeles că afirmarea vacuităţii obiectelor este în egală măsură vidă, ca şi obiectele însele, ţine de acelaşi registru ca şi acestea. Mahāyāna creează termenul de „vacuitate a vacuităţii" *(śūnyatāśūnyatā)*, termen prin care se transmite ideea că demersul de contracarare a iluziilor, de propovăduire a doctrinei budhiste, de afirmare a vacuităţii universale, este el însuşi vid.[27]

Astfel că doctrina budhistă reprezintă doar o formă particulară de manifestare iluzorie, ce dobândeşte o importanţă specială doar prin faptul că are capacitatea de a contracara, de a anihila celelalte manifestări iluzorii la care aderă conştiinţa unui individ.[28] Ea reprezintă o iluzie, dar o iluzie care poate anihila celelalte iluzii şi care astfel poate conduce la puritate, însă fără a reprezenta ea însăşi acea puritate. Doctrina budhistă reprezintă acea iluzie care se opune şi astfel elimină tot restul iluziilor ce afectează conştiinţa unui individ.

„XI.29. Un rege iluzoriu *(māyā)* poate fi învins *(parājita)* de un alt rege iluzoriu."[29]

[26] Caracterul iluzoriu al doctrinei religioase care, în ciuda eficacităţii sale soteriologice, ţine totuşi de registrul convenţional *(saṃvṛtisatya)* detaliat în Dutt 1973:220.

[27] Vezi capitolul „III.5.3. Afirmarea vacuităţii universale"!

[28] *Vimalakīrtinirdeśa-sūtra* prezintă discursul, conceptul, ca pe o „creaţie magică", ca pe ceva artificial, ca pe ceva a cărui utilizare depinde strict de intenţiile subiectului, şi de nimic din exteriorul său. Vezi Ch'ien 1984:384-386!

[29] *„XI.29. māyārājeva cānyena māyārājñā parājitaḥ/"*

Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XI.29, Limaye 2000:181.

„Despre acei factori *(dharma)* care au caracteristici de contracarant *(prātipakṣika)* se stabileşte că sunt ca un rege iluzoriu *(māyā)*, deoarece au suveraneitate *(ādhipatya)* asupra [producerii] purificării *(vyavadāna)*, asupra abandonării *(prahāṇa)* perturbaţiilor *(saṃkleśa)*."[30]

„18. Vacuitatea *(śūnyatā)* se referă şi la cele benefice *(kuśala)* şi astfel acţiunea lor de a conduce la starea nealterată *(akṣatā)* reprezintă doar construcţie mentală *(kalpita)*..."[31]

„Cele patru nobile adevăruri *(āryasatya)*, adică adevărul despre suferinţă *(duḥkhasatya)*, adevărul despre apariţia suferinţei *(duḥkhasamudayasatya)*, adevărul despre încetarea [suferinţei] *(nirodhasatya)* şi adevărul despre cale *(mārgasatya)* reprezintă doar învăţături *(deśita)* convenţionale *(saṃvṛti)*."[32]

III.5.3. Afirmarea vacuităţii universale

Afirmarea vacuităţii universale ca sinteză a răspunsului soteriologic al budhismului

Ideea de vacuitate *(śūnya)* sintetizează răspunsul budhismului la problema existenţei umane, a condiţiei umane înlănţuite. Întregul demers filosofic al şcolilor budhiste tinde către justificarea caracterului vid al experienţei ce înlănţuie. Afirmarea vacuităţii condiţiei alterate reprezintă pentru budhism reacţia individului la constatarea caracterului înlănţuit al existenţei sale. A înţelege vacuitatea a tot ceea reprezintă înlănţuire înseamnă a respinge realitatea condiţiei alterate şi a recunoaşte ca real ceea ce mai rămâne după ce tot ceea ce a fost declarat ca „vid" *(śūnya)* a fost anihilat. Susţinerea vacuităţii a tot ceea ce înseamnă înlănţuire constituie punctul către care converg toate teoriile soteriologice ale budhismului.

Tocmai datorită acestei consecinţe soteriologice, termenul este important în budhism. Chiar şi Hīnayāna, care îşi reduce la minimum aparatul metafizic, acordă importanţă temei vacuităţii iar aceasta deoarece starea vidă *(śūnyatā)* a

---

[30] *„ye prātipakṣikā dharmāste māyārājasthānīyāḥ saṃkleśaprahāṇe vyavadānādhipatyāt/"*

Vasubandhu – *Mahāyānasūtrālaṃkārabhāṣya*, ad. XI.29, Limaye 2000:181.

[31] *„18. kuśalānāṃ ca śūnyatve tadgatā akṣatā tathā/*
kalpitaiveti..."

Dignāga – *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*, 18, Bhikkhu Pasadika 1966:93.

[32] *„duḥkhasatyam duḥkhasamudayasatyaṃ nirodhasatyaṃ mārgasatyamityādyāryasatyāni catvāri saṃvṛau deśitāni/"*

Maitreyanātha – *Bhavasaṃkrāntiṭīkā*, Śāstri 1938:29.

existenţei înlănţuite în manifestare *(saṃsāra)* constituie condiţia ontologică a posibilităţii eliberării *(mokṣā, nirvāṇa)*. Dacă individul, experienţa ce înlănţuie, ar fi avut substanţialitate, existenţă necesară, eliberarea ar fi fost fie imposibilă fie ar fi avut acelaşi statut ontologic ca şi înlănţuirea. În acest ultim caz actualizarea eliberării ar fi fost condiţionată, ar fi necesitat eforturi înspre menţinerea sa şi astfel starea eliberată nu ar mai fi avut un caracter definitiv, esenţial. În schimb, dacă înlănţuirea este vidă *(śūnya)*, ea nu doar că poate fi anihilată dar, mai mult chiar, starea eliberată constituie condiţia firească, esenţială, alteraţia având doar un caracter accidental. Indiferent de modul în care ar fi fost ea concepută – ca vid absolut sau ca un alt nivel al realităţii, transcendent în raport cu manifestare – starea eliberată este supraordonată din punct de vedere ontologic condiţiei alterate, în cazul în care aceasta din urmă este vidă.

Sensul termenului „vid” *(śūnya)*

Sensul literal al cuvântului „vid” *(□ūnya)* este acela de „gol”, „zero”; sensul său ontologic ar putea fi aproximat ca „non-substanţial”, „accidental”.[33] Termenul reprezintă un termen-cheie în toate şcolile budhismului dar sensul său exact sau raţiunile ce stau la baza afirmării sale variază în oarecare măsură. Însă, indiferent de interpretarea care i se dă din perspectivă ontologică, consecinţa în plan soteriologic este întotdeauna aceeaşi: ceea ce este desemnat drept „vid” *(śūnya)*, ne-având existenţă necesară, substanţială, poate fi supus anihilării. Toate componentele personalităţii umane, ale individualităţii determinate, întreaga experienţă a multiplicităţii, toate acestea, fiind vide, pot fi anihilate şi astfel se poate pune capăt înlănţuirii pe care ele o provoacă.

Un bun sinonim al termenului *„śūnya”* este acela de *„niḥsvabhāva”* – „lipsit de natură proprie”, „lipsit de existenţă proprie”, „lipsit de existenţă autonomă”. *„Svabhāva”,* tradus în general prin „natură proprie” desemnează ceea ce există prin sine, ceea ce are existenţă autonomă *(sva-bhāva)*. Termenul este frecvent folosit şi pentru desemnarea realităţii ultime. Particula *„niḥ”* are un sens privativ şi astfel *„niḥsvabhāva”* înseamnă ceea ce nu are existenţă proprie,

[33] Pentru o analiză etimologică a termenului *„śūnya”*, care insistă şi asupra aspectelor filosofice ale termenului, vezi King 1994:665! Etimologia termenilor *„śūnya”* şi *„śūnyatā”* discutată şi în articolul lui Frederick J. Streng în Jones 2005:8855-8856 (vol. XIII).

ceea ce nu există în mod autonom, sens care aproximează îndeaproape înţelesul cuvântului *„śūnya”.*

De la adjectivul „vid” *(śūnya)* este construit, cu ajutorul particulei *„tā”,* care abstractizează, substantivul *„śūnyatā”* („starea vidă”, „starea de vacuitate”). Termenul pare să sugereze o anumită stare pozitivă, diferită de vidul absolut, care este „vidă”, „lipsită” de obiectele determinate a căror vacuitate a fost afirmată; în unele texte, cum ar fi cele ale lui Sthiramati, termenul *„śūnyatā”,* interpretat în acest mod, desemnează existenţa absolută, a cărei vacuitate constă nu într-o eventuală non-existenţă absolută, ci doar în lipsa determinaţiilor, într-un vid relaţional („vidă” de tot ceea ce înseamnă determinaţie). Chiar dacă semantica intrinsecă a termenului *„śūnyatā”* nu conţine ideea acestei condiţii pozitive totuşi modalitatea sa de folosire în textele budhiste sugerează o astfel de specificare a sensului.[34]

Caracterul vid al întregii experienţe umane alterate

În toate textele budhiste, termenul *„śūnya”* are o aplicabilitate universală în ceea ce priveşte registrul experienţei umane alterate. Tot ceea ce este discriminat, orice formă determinată de existenţă, reprezintă vid. Însuşi actul prin care se constituie individul este unul vid şi astfel nimic din ceea ce înseamnă individ, experienţă individuală, nu are realitate. Pot fi întâlnite uneori diviziuni ale registrului experienţei şi, în acord cu aceste diviziuni, diferite specii ale vacuităţii. Însă, indiferent de modul în care este realizată această împărţire în specii, vacuitatea acoperă întotdeauna întregul registru al existenţei umane, iar acesta constituie principalul aspect filosofic al registrului de aplicabilitate al termenului *„śūnya”.* În textele Vijñānavāda, probabil că cea mai detaliată diviziune a vacuităţii este cea întâlnită în comentariul lui Vasubandhu şi în cel al lui Sthiramati la *Madhyāntavibhāga* I.16-I.17 însă semnificaţia filosofică a diviziunilor operate este una redusă.[35] În mare, este afirmat caracterul vid atât al subiectului experienţei *(bhoktṛ)*, cât şi al întregii experienţe *(bhojana)*.

[34] Vezi *Madhyāntavibhāga*, *Madhyāntavibhāgabhāṣya*, *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, *Mahāyānaśraddhotpāda*.

[35] O discuţie detaliată asupra celor 16 tipuri de vacuitate discutate în *Madhyāntavibhāga* în Kochumuttom 1999:77-84.

„Aici, prin vacuitatea subiectului experienţei *(bhoktṛ)* sunt vizate domeniile *(āyatana)* personale *(ādhyātmika)*; acestea sunt ochiul *(cakṣus)* ş.a.m.d. până la minte *(manas)*."[36]

„Vacuitatea experienţei *(bhojana)* se referă la cele exterioare *(bāhya)*, la forme *(rūpa)* ş.a.m.d. până la obiectele conceptualizate *(dharma)*[37]."[38]

Vacuitatea subiectului implică caracterul vid al tuturor determinaţiilor fizice şi psihice ale unui individ, al tuturor sentimentelor, valorilor, al tuturor necesităţilor individuale. Orice individ uman este înlănţuit de toate acestea însă doar într-un mod accidental, non-esenţial, această înlănţuire fiind vidă în esenţa sa. Vacuitatea obiectului experimentat neagă caracterul real, substanţial al oricărei experienţe determinate. Ceea ce mai rămâne după considerarea subiectului şi a obiectului ca fiind vide este o identitate nedeterminată care însă, în plan soteriologic, echivalează cu absenţa suferinţei.

III.5.4. Teoria vacuităţii universale în şcolile Mahāyānei

Accepţiunea radicală a vacuităţii în Mahāyāna timpurie

Sensul exact al termenului „vacuitate", „vid", precum şi temeiurile pe baza cărora este afirmat acest termen variază în diferitele şcoli budhiste.[39]

Mahāyāna timpurie consideră vacuitatea în cea mai largă şi mai radicală accepţiune pe care acest termen o va cunoaşte în budhism. Autorii timpurii ai Mahāyānei leagă caracterul vid de faptul de a fi condiţionat *(pratītyasamutpanna)*, de faptul de a nu exista prin sine *(svataḥ)*. Seria coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, care dă socoteală de apariţia experienţei, relevă lipsa sa de autonomie ontologică. Ceva ce nu există prin sine poate fi supus anihilării atunci când condiţiile sale încetează şi astfel, în mod esenţial, acea formă de existenţă nu reprezintă nimic, este vidă.

---

[36] *„tatra bhoktṛśūnyatā ādhyātmikānyāyatanānyārabhyeti/ tāni ca cakṣurādīni yāvanmanaḥparyantāni/"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.17 (18), Pandeya 1999:44.

[37] Aici *„dharma"* are sensul de obiect, aşa cum se înfăţişează el conştiinţei-mentale *(manovijñāna)*, adică într-o formă conceptualizată.

[38] *„bhojanaśūnyatā bāhyānīti rūpādīni yāvat dharmaparyantāni/"*

Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.17 (18), Pandeya 1999:44.

[39] O foarte bună expunere istorică şi doctrinară asupra conceptului de „vacuitate" în articolul lui Frederick J. Streng în Jones 2005:8855-8860 (vol. XIII)!

Fiind postulată pe baza statutului contingent al unei anumite forme de experienţă, vacuitatea, în accepţiunea în care ea este considerată în Mahāyāna timpurie, afectează tot ceea ce înseamnă manifestare şi nu doar manifestarea considerată în chip conceptual, care prin acest mod de reprezentare dobândeşte, în mod iluzoriu, existenţă autentică.

Mahāyāna timpurie a incriminat întreaga manifestare, existând în această şcoală chiar şi tendinţa de a o reduce pe aceasta la non-existenţă absolută, la statutul de iluzie individuală. Singura atitudine pe care aceste şcoli o adoptau faţă de manifestare era aceea de respingere, iar aceasta deoarece manifestarea era într-un mod univoc asociată cu înlănţuirea. Orice experienţă a manifestării părea să fie echivalată cu condiţia înlănţuită, cu înlănţuirea individuală.

Vacuitatea în Mādhyamika şi justificarea ei în mod critic, prin metoda reducerii la absurd *(prasaṅgavāda)*

Deşi metoda pe care Mādhyamika o foloseşte pentru a justifica vacuitatea *(śūnyatā)* este una cât se poate de radicală, sensul vacuităţii în această şcoală este mai atenuat decât în Mahāyāna timpurie. Autorii Mādhyamika readuc în atenţie o distincţie operată asupra registrului manifestării încă din fazele timpurii ale budhismului Hīnayāna, şi anume aceea dintre manifestarea aşa cum este ea în realitate, adică, ca un flux cauzal, ca serie a coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, şi manifestarea înfăţişată în mod iluzoriu într-o manieră conceptuală, înfăţişată ca o multiplicitate de entităţi *(bhāva)* determinate şi autonome. Pe baza acestei distincţii Mādhyamika afirmă caracterul vid nu în legătură cu tot ceea ce înseamnă manifestare, ci doar în legătură cu structura determinată conceptual a manifestării. Ca flux condiţional manifetarea nu reprezintă vacuitatea *(śūnyatā)*; vacuitatea caracterizează doar reprezentarea categorială a fluxului condiţional.[40]

[40] Cel care consacră interpretarea ontologiei Mādhyamika ca pe o formă de metafizică nu foarte diferită de cea a textelor *Prajñāpāramitā* este T. R. V. Murti în clasica sa *The Central Philosophy of Buddhism*. Pentru el, vacuitatea manifestării, profesată de autorii Mādhyamika, însemna doar înfăţişarea sa ca serie nedelimitată a coproducerilor condiţionate, serie care anihilează identitatea proprie a oricărei identităţi (pag. 142).

Pentru vacuitate, ca fiind datorată înlănţuirii cauzale universale, vezi Potter 1999:11-16!

Ideea nu era nouă în budhism, ci reprezenta doar o reformulare a unor tendinţe din Hīnayāna; în plus, ulterior, acest mod de a concepe vacuitatea va fi acceptat, chiar dacă în alţi termeni şi uneori în modalităţi nuanţate, în întreaga filosofie budhistă. Chiar dacă Mādhyamika nu face altceva decât să readucă în discuţie o idee ce preexista în filosofia budhistă, autorii şcolii apără această teză într-un mod cât se poate de radical. Ba chiar, se poate considera că trăsătura definitorie a şcolii Mādhyamika nu este atât ideologia pe care o susţine, ci modul în care o susţine pe aceasta.

Tema caracterului vid *(śūnya)* al tuturor obiectelor determinate şi al tuturor relaţiilor în care ar intra acestea, adică a caracterului vid al tuturor conceptelor şi al tuturor propoziţiilor, tezelor *(dṛṣṭi, pratijñā)*, nu este nouă în budhism, însă Mādhyamika este în cea mai mare măsură cu putinţă consecventă cu aplicarea acestei teze în metoda sa filosofică.

Filosofii şcolii, temându-se de acţiunea reificatoare a limbajului, a gândirii conceptuale, refuză validitatea, chiar şi provizorie, a oricărui concept sau teorii. Orice concept, atunci când devine obiect al gândirii, riscă să se înfăţişeze ca un „ceva", ca o entitate ce există în mod independent. Tocmai din acest motiv, filosofii Mādhyamika, atunci când au în vedere registrul experienţei umane obişnuite, refuză să discute în mod asertiv despre vreo anumită entitate, refuză să opereze vreo clasificare, chiar şi în condiţiile în care o astfel de clasificare nu ar fi fost mai mult decât o modalitate provizorie de a expune caracterul vid al tuturor obiectelor. În general, ei se limitează fie la abordări critice ale altor teorii, fie la o privire de ansamblu asupra caracterului condiţionat al experienţei, privire care însă nu face apel la nicio diviziune conceptuală. Această privire de ansamblu nu ia în consideraţie nicio entitate anume ci percepe doar un domeniu de condiţionări mutuale, la nivelul căruia nimic nu are natură proprie. Singurul lucru pe care îl afirmă ei despre manifestare este caracterul ei condiţionat, înfăţişat prin seria coproducerilor condiţionate *(pratītya-samutpāda)*. La nivelul acestei manifestări autorii Mādhyamika nu izolează nicio entitate particulară deoarece a discuta în mod separat, discriminatoriu, despre o anumită entitate ar echivala cu a-i ignora multiplele condiţionări, a o înfăţişa ca autonomă, a o reifica.

Deoarece autorii Mādhyamika refuză să construiască ceva, întregul lor demers filosofic face apel la metoda reducerii la absurd *(prasaṅgavāda)*.[41] Ei nu realizează o respingere în trepte a experienţei categoriale, o respingere care ar arăta modul în care se constituie registrul categorial şi care astfel i-ar releva acestuia caracterul vid. Metoda reducerii la absurd utilizată de autorii Mādhyamika nu face apel la vreo teorie proprie, ci se rezumă la a arăta caracterul inconsistent *(viruddha)* al oricărui sistem teoretic chiar pe baza propoziţiilor sale. Critica teoriilor este una internă în sensul că teoriile nu sunt raportate la ceva exterior lor, la ceva care ar constitui doctrina Mādhyamika, ci sunt, pur şi simplu, dovedite ca având un caracter incoerent, contradictoriu.[42] În felul acesta Mādhyamika nu este obligată să propună nicio sistematizare, nicio teoretizare a experienţei. Critica însăşi nu poate fi considerată ca o „doctrină" a şcolii Mādhyamika iar aceasta deoarece ea este întotdeauna relativă la contextul ce trebuie criticat. Ceea ce determină conţinutul criticii nu sunt nişte eventuale concepţii ale autorilor Mādhyamika, ci, din contră, tocmai concepţiile interlocutorului deoarece exclusiv în funcţie de acestea se produce demersul critic al filosofiei Mādhyamika. În felul acesta nu există niciun conţinut constant în ceea ce constituie argumentele unui autor Mādhyamika, ceva care să poată constitui doctrina specifică a acestuia.

Concluzia acestui demers exclusiv critic este aceea că nu poate fi găsit nimic obiectiv care să se conformeze conceptelor, de orice tip ar fi ele, pe baza cărora este structurată experienţa umană. Această propoziţie nu este atât o propoziţie generală, universală, cât, mai degrabă, o însumare sau, în cel mai bun caz, o concluzie inductivă a mai multor raţionamente critice particulare. Poziţia şcolii Mādhyamika nu este atât un enunţ asertiv general, care ar fi constituit o „teză" *(dṛṣṭi)*, cât, mai degrabă, o însumare a unor enunţuri critice particulare, o însumare a unor demersuri de respingere a unor erori particulare. Ideea către care se converge este aceea a non-obiectivităţii tuturor categoriilor, tuturor concepţiilor.

[41] Harris (1991) susţine în mod explicit că Nāgārjuna nu aduce nimic nou în filosofia budhistă (pag. 47, 68), ci doar utilizează o metodologie specifică de argumentare. Harris arată cum majoritatea argumentelor lui Nāgārjuna pot fi cu uşurinţă parafrazate în concepţii de tip Prajñāpāramitā.

[42] Pentru o discuţie asupra metodei reducerii la absurd, asupra acestui „ju-jitsu intelectual" prin care adversarul este învins pe baza propriilor sale forţe, vezi Murti 2003:132!

Vacuitatea în Vijñānavāda şi justificarea ei printr-o metodologie constructivă

Modalitatea în care Vijñānavāda consideră vacuitatea experienţei umane înlănţuite este destul de asemănătoare cu cea din Mādhyamika, deşi autorii celor două şcoli au polemizat destul de frecvent pe această temă. Ca şi în cazul autorilor Mādhyamika, Vijñānavāda consideră ca vidă orice reprezentare conceptuală, orice schematizare categorială a manifestării sau a realităţii ultime. Atât manifestarea, cât şi realitatea ultimă sunt caracterizate de o omogenitate desăvârşită, orice delimitaţie, orice determinaţie fiind absentă la nivelul lor. Diferenţa dintre cele două şcoli constă în principal din metodologia prin care ele îşi susţin teza referitoare la vacuitate. Mādhyamika face apel în mod strict la o metodă directă de respingere a construcţiei conceptuale, la metoda reducerii la absurd *(prasaṅgavāda)*, pe când Vijñānavāda respinge interpretarea categorială a manifestării în mod progresiv, reducând-o în mod treptat la alte interpretări, la alte teorii ce relevă din ce în ce mai evident caracterul vid al conceptualizării. [43]

Deşi întreaga construcţie conceptuală este considerată drept vidă, totuşi Vijñānavāda acceptă, fie şi doar într-un mod provizoriu, cu scop „terapeutic", anumite construcţii conceptuale prin care se realizează relevarea vacuităţii.[44] Acesta este un aspect important al demersului filosofic al Vijñānavādei, care

[43] King 1994:672-674 consideră că diferenţa dintre Vijñānavāda şi Mādhyamika este dată doar de metodele soteriologice ale celor două şcoli, nu şi de sistemele lor metafizice.

Hase 1984:169-170 remarcă faptul că atât Mādhyamika, cât şi Vijñānavāda susţin o unică concepţie asupra vacuităţii, diferenţa fiind dată de metodologia prin care aceasta este susţinută; în cazul şcolii Mādhyamika este vorba despre o metodă strict negativă, pe când şcoala Vijñānavāda face apel la o metodă mai constructivă.

Tillemans 1990:57-58 remarcă faptul că unele pasaje din scrierile Vijñānavāda ar putea fi în egală măsură calificate ca ţinând de şcoala Mādhyamika. El chiar discută în mod explicit unele astfel de pasaje din lucrările lui Dharmapāla şi arată că ceea ce pentru un autor Mādhyamika înseamnă respingerea realităţii convenţionale *(saṃvṛti-satya)* şi propovăduirea realităţii ultime *(paramārthasatya)* ar putea fi foarte uşor parafrazat într-o terminologie Vijñānavāda ca respingere a naturii concepute *(parikal-pita)* şi afirmare a celei desăvârşite *(parinispanna)*. Problema apare doar în privinţa modului în care cele două şcoli îşi explicitează atitudinea faţă de natura dependentă, faţă de fluxul cauzal.

[44] Vezi capitolul „III.5.2. Statutul de contracarant *(pratipakṣa)* al doctrinei budhiste *(dharma)*"!

însă a atras frecvent critica autorilor Mādhyamika, adepţi ai unei metode mai radicale de respingere a conceptualizării.

Un aspect important al modalităţii prin care Vijñānavāda justifică caracterul vid al construcţiei conceptuale ţine de interpretarea întregii manifestări în termeni idealişti; relevând caracterul pur ideatic al tuturor discriminărilor, Vijñānavāda le relevă acestora lipsa de obiectivitate, lipsa de substanţialitate, vacuitatea. Şi acest procedeu filosofic a fost deseori incriminat de autorii Mādhyamika care au văzut în conceptul de „conştiinţă” *(vijñāna, citta)*, de „ideaţie” *(vijñapti)*, nu doar un instrument provizoriu, aşa cum îl instituie Vijñānavāda, ci instituirea eronată a unor entităţi iluzorii ca realitate.[45]

Sensurile în care Mādhyamika şi Vijñānavāda consideră vacuitatea sunt destul de apropiate, în ciuda diferenţei destul de mari din modul în care este exprimată ideea vacuităţii. Mādhyamika opune manifestarea ca „existenţă”, ca „entităţi” *(bhāva)*, manifestării ca apariţie dependentă, ca serie a coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*. Vacuitatea experienţei constă tocmai în faptul că este lipsită de existenţă, de obiectivitate, dar aceasta nu echivalează cu o atitudine nihilistă faţă de manifestare, cu o atitudine de respingere a ei chiar şi în calitate de act condiţionat. Aceeaşi idee poate fi găsită şi în Vijñānavāda, exprimată însă sub forma separaţiei dintre natura dependentă *(paratantra)* şi cea concepută *(parikalpita)*. Vijñānavāda interpretează vacuitatea filosofiei Mādhyamika în termeni idealişti; în plus, Vijñānavāda elucidează în termeni pozitivi ceea ce anterior Mādhyamika exprimase făcând apel la o metodă mai degrabă critică.

Dincolo de toate aceste divergenţe ce ţin mai degrabă de metodologia de argumentare şi de terminologie, Vijñānavāda acceptă ideea de bază a ontologiei Mādhyamika, care susţine vacuitatea oricărei discriminări categoriale, a oricărui concept *(saṃjñā, vikalpa)*, sau, într-o terminologie specifică Vijñānavādei, a oricărei „naturi concepute” *(parikalpitasvabhāva)*.

„Cele şaisprezece tipuri ale vacuităţii *(śūnyatā)* au fost expuse cu scopul *(artha)* de a contracara *(pratipakṣa)* întreaga comprehensiune conceptuală *(vikalpagrāha)*.”[46]

[45] Vezi Candrakīrti – *Mādhyamakāvatāra*, Śāntideva – *Bodhicaryāvatāra*.

[46] *„sarvavikalpagrāhapratipakṣārthaṃ … ṣoḍaśaśūnyatā nirdiṣṭāḥ/”* Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.20 (21), Pandeya 1999:48.

„În cazul obiectelor *(vastu)* corespunzătoare noţiunilor *(saṃjñā)* de formă *(rūpa)* ş.a.m.d., forma şi toate celelalte reprezintă doar designaţii *(prajñapti)*. Se spune că acestea sunt doar convenţii *(saṃvṛti)*."[47]

„Aici, pentru călugării *(bhikṣu)* Saṃtha, noţiunea *(saṃjñā)* de «pământ» *(pṛthivī)*, cu referire la pământ, este anihilată *(vibhūta)*."[48]

Interpretarea relaţională a vacuităţii, interpretarea sa ca absenţă a conceptualizării *(parikalpita)* **la nivelul fluxului cauzal** *(paratantra)*

Spre deosebire de Mādhyamika, Vijñānavāda accentuează mult asupra considerării vacuităţii într-o manieră relaţională, ca vacuitate a unui locus real de anumite determinaţii ireale. Mādhyamika este în mare măsură interesată de critica determinaţiilor ireale, vide *(śūnya)*, însă Vijñānavāda arată destul de multă atenţie şi la ceea ce rămâne în urma anihilării determinaţiilor ireale.

Vacuitatea este concepută ca „separaţie între natura proprie concepută şi natura proprie dependentă", ca „absenţă a naturii proprii concepute la nivelul naturii proprii dependente".[49]

Se accentuează faptul că vacuitatea afectează natura concepută a obiectului, natură ce este supraimpusă peste registrul fluxului condiţional (natura sa dependentă). Aşa cum este ea concepută în textele Vijñānavāda, vacuitatea lasă apariţia, natura proprie dependentă a obiectului neafectată. Tocmai din acest motiv se accentuează mult aspectul relaţional al vacuităţii, definirea sa ca absenţă a ceva într-un anumit locus.

„Vacuitatea *(śūnyatā)* este logic acceptabilă *(yuj)* în condiţiile în care ceea ce este vid *(yacchūnya)* este existent *(sat)* iar cel de care este vid *(yena śūnya)* este non-existent *(asat)*."[50]

„Deoarece ceva anume nu există într-un locus *(yad yatra na bhavati)*, acel [locus] trebuie să fie considerat vid de acel ceva *(tat tena śūnya)*."[51]

---

[47] *„rūpādisaṃjñake vastuni yā rūpamityevamādyāḥ prajñaptayaḥ/ tāḥ saṃvṛtaya ityucyante/"*

Yogācārabhūmi, *Tattvārthapaṭalam*, Partea II, Willis 2002:165.

[48] *„iha saṃtha bhikṣoryā pṛthivyāṃ pṛthivīsaṃjñā sā vibhūtā bhavati/"*

Yogācārabhūmi, *Tattvārthapaṭalam*, Partea II, Willis 2002:165.

[49] Pentru o analiză a sensului relaţional al vacuităţii, vezi King 1994:666!

[50] *„yena hi śūnyaṃ tadasadbhāvāt/ yacca śūnyaṃ tatsadbhāvācchūnyatā yujyate/"*

Yogācārabhūmi, *Tattvārthapaṭalam*, Partea II, Willis 2002:162.

[51] *„yataśca yad yatra na bhavati tat tena śūnyamiti samanupaśyanti/"*

Yogācārabhūmi, *Tattvārthapaṭalam*, Partea II, Willis 2002:162.

Manifestarea condiţionată, lipsită de determinaţiile pe care mintea umană i le atribuie, constituie baza *(āśraya)*, locul real peste care au fost supraimpuse identificările conceptuale; deoarece vacuitatea afectează doar relaţia dintre locus şi identitatea sa concepută, aplicarea vacuităţii lasă locusul neafectat.

„În continuare, ceea ce rămâne *(āvaśiṣṭa)* aici, aceea trebuie cunoscută în mod corect *(yathābhūta)* ca fiind existentă *(sat)* aici."[52]

„Caracteristicile non-eronate *(aviparīta)* ale vacuităţii *(śūnyatā)* sunt clarificate prin faptul că ceea ce este vid *(yacchūnya)* este existent, pe când cel de care este vid *(yena śūnya)* nu este prezent acolo."[53]

Sensul termenului „vacuitate" în Vijñānavāda este unul mai atenuat decât în Mahāyāna timpurie, în sensul că nu doar realitatea ultimă este neafectată de predicarea vacuităţii, ci şi fluxul condiţional, conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*.

„În continuare, ce anume mai rămâne *(āvaśiṣṭa)* aici? Construcţia non-existentului *(abhūtaparikalpa)* şi absolutul *(śūnyatā)*. Acestea două există aici – astfel se cunoaşte în conformitate cu realitatea *(yathābhūta)* şi fără percepţia vreunei supraimpoziţii *(adhyāropa)* sau a vreunei negaţii *(apavāda)*."[54]

Chiar dacă acest mod de a concepe vacuitatea nu anihilează manifestarea în calitate de act condiţionat, el este totuşi suficient pentru împlinirea idealurilor soteriologice ale şcolii Vijñānavāda. Înlănţuirea este provocată de considerarea manifestării într-o manieră substanţială, adică aşa cum se înfăţişează ea atunci când ia o formă conceptualizată. Odată ce acest mod de a o considera a fost anihilat, atitudinea de ataşament faţă de manifestare încetează şi astfel ea îşi pierde capacitatea de a înlănţui.

Tocmai această unică funcţie soteriologică este cea care conferă o oarecare unitate sensului termenului „vacuitate" *(śūnyatā)*; după cum am arătat termenul este folosit în accepţiuni oarecum diferite în Mahāyāna timpurie şi în Vijñānavāda însă, în ambele accepţiuni, el are aceeaşi implicaţie în plan soteriologic şi anume relativizarea, redarea caracterului contingent, destructibil al cauzelor înlănţuirii. Fie că înlănţuirea este cauzată de manifestare, în genere

---

[52] *„yatpunaratrāvaśiṣṭaṃ bhavati tatsadihāstīti yathābhūtaṃ prajānāti/"*
Yogācārabhūmi, *Tattvārthapaṭalam*, Partea II, Willis 2002:162.

[53] *„aviparītaṃ śūnyatālakṣaṇamudbhāvitaṃ bhavati/ yacchūnyaṃ tasya sadbhāvāt yena śūnyaṃ tasya tatrābhāvāt/"*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (2), Pandeya 1999:13.

[54] *„kiṃ punarihāvaśiṣṭam/ abhūtaparikalpaḥ śūnyatā ca/ tadubhayam ihāstītyanadhyāropānapavādena paśyan yathābhūtaṃ prajānāti/"*
Sthiramati – *Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā*, ad. I.1 (2), Pandeya 1999:12.

(cum tinde să afirme Mahāyāna timpurie), fie de considerarea manifestării în conformitate cu identitatea conceptuală supraimpusă de către mintea umană (după cum se afirmă în Vijñānavāda), în ambele şcoli termenul „vacuitate”, dincolo de particularităţile sale ontologice, are drept funcţie pe aceea de a afirma caracterul non-necesar, ireal chiar, al cauzelor ce produc înlănţuirea.

Accepţiunea vacuităţii din Vijñānavāda clasică este oarecum anticipată în textele budhiste încă din perioada foarte veche; chiar şi textele Hīnayāna sunt deseori preocupate să determine ce anume este doar produs al imaginaţiei umane, doar identitate imaginată pentru ceea ce în realitate constituie un agregat *(saṃghāta)* de factori lipsiţi de caracteristicile care le sunt atribuite de către intelectul uman. Exemplele cele mai clasice ar putea fi cele din *Milinda-Pañha*, unde se arată că majoritatea noţiunilor cu care operează mintea umană (de exemplu, „car”, „persoană”) sunt doar nume, reprezintă doar imaginaţie, în realitate existând doar agregate de factori lipsiţi de identitatea pe care mintea umană le-o atribuie în mod ilegitim.

În Mahāyāna timpurie, aceste probleme îşi diminuează importanţa datorită accentului pe care filosofii acestei şcoli îl pun asupra caracterului iluzoriu, non-substanţial, al tuturor manifestărilor, indiferent dacă sunt manifestări subiective ale individului uman sau dacă este vorba despre fluxul condiţional manifestat de realitatea ultimă. Mahāyāna timpurie era mai degrabă interesată de opoziţia dintre substanţialitatea, existenţa autentică a realităţii ultime şi non-substanţialitatea, caracterul iluzoriu al manifestărilor, fără a distinge niveluri diferite la nivelul manifestării.

Mādhyamika reintroduce în metafizica budhistă distincţia ontologică dintre fluxul condiţional *(pratītyasamutpāda)* şi conceptualizarea realizată la nivelul intelectului uman, iar unele texte ce prefigurează apariţia şcolii Vijñānavāda chiar vorbesc despre vacuitate ca un tip de relaţie dintre două niveluri ale manifestării. De exemplu, în *Laṅkāvatāra-sūtra*[55] se vorbeşte despre vacuitatea reciprocă *(itaretara)*, adică despre o relaţie de disociere dintre două tipuri de manifestări. Această relaţie de disociere reciprocă nu afectează existenţa individuală a vreuneia dintre cele două tipuri de manifestare, ci doar punerea lor în legătură. *Laṅkāvatāra* exemplifică acest tip de vacuitate prin relaţia dintre o chilie monahală şi diferite animale; absenţa acestor animale din

[55] *Laṅkāvatāra-sūtra*, cap. II, Nanjio 1956:75.

chilie nu afectează cu nimic natura proprie a chiliei, ba chiar ea poate constitui subiect al predicaţiei a nenumărate alte trăsături (cum ar fi prezenţa unui călugăr).

„În continuare, Mahāmati, ce este vacuitatea reciprocă *(itaretaraśūnyatā)*? Atunci când ceva nu există într-un anumit loc *(yadyatra nāsti)* se spune despre acel [loc] că este vid *(śūnya)* de acel [lucru]. Mahāmati, este ca şi în cazul sălii *(prāsāda)* mănăstirii Śṛgāla, unde nu există elefanţi, boi, oi sau altele. Eu afirm despre această [sală] că este vidă *(śūnya)* de acestea dar spun că nu este vidă şi de călugări *(bhikṣu)*. De asemenea, Mahāmati, sala nu este vidă de condiţia de sală *(prāsādabhāva)* şi nici călugării de condiţia de călugăr *(bhikṣubhāva)*."[56]

Chiar dacă vacuitatea filosofiei Vijñānavāda lasă fluxul condiţional *(pratītyasamutpāda)*, conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, neafectate, aceasta nu trebuie interpretată ca o afirmare a similarităţii ontologice dintre acestea şi realitatea ultimă, rămasă deopotrivă neafectată de vacuitatea autorilor Vijñānavāda. Deşi în general nu este exprimat prin termenul „vacuitate" *(śūnya)*, cum se întâmpla în Mahāyāna timpurie, caracterul iluzoriu, distinct de ceea ce înseamnă existenţă autentică, al fluxului condiţional este totuşi afirmat. Actul manifestării, chiar şi atunci când este purificat de identitatea conceptuală, este asimilat unei iluzii *(māyopama)*. Chiar şi în textele Vijñānavāda pot fi întâlnite pasaje ce afirmă non-substanţialitatea factorilor, care pun în opoziţie natura condiţionată a manifestării cu substanţialitatea realităţii ultime *(dharmadhātu)*.

În plus, în contextul discuţiei despre vacuitatea celor trei naturi proprii *(triniḥsvabhāvatā)*[57], textele Vijñānavāda vorbesc şi despre „vacuitatea naturii dependente", exprimată în general ca „vacuitate a naşterii" *(utpatti-niḥsvabhāva)*; această vacuitate a naşterii este datorată apariţiei condiţionate a naturii dependente şi reflectă caracterul non-substanţial, iluzoriu al fluxului condiţional, chiar şi în forma sa purificată de subsumarea categorială.

[56] *„itaretaraśūnyatā punarmahāmate katamā yaduta yadyatra nāsti tattena śūnyamityucyate/ tadyathā mahāmate śṛgālamātuḥ prāsāde hastigavaiḍakādyā na santi/ aśūnyaṃ ca bhikṣubhiriti bhāṣitaṃ mayā sa ca taiḥ śūnya ityucyate/ na ca punarmahāmate prāsādaḥ prāsādabhāvato nāsti bhikṣavaśca bhikṣubhāvato na santi/"*

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. II, Nanjio 1956:75

[57] Pentru un studiu asupra „absenţei naturii proprii" *(niḥsvabhāva)* pe care o implică fiecare dintre cele trei naturi proprii *(svabhāva)*, vezi Ganguly 1992:53-54!

III.6. Condiţia individuală eliberată

III.6.1. Eliberarea minţii *(manas)*

Alteraţia intrinsecă a fiinţei individuale, conform budhismului Hīnayāna

Budhismul primar nu accepta posibilitatea existenţei unui individ neînlănţuit. Pentru autorii Hīnayāna constituirea individualităţii presupunea, în mod necesar, ataşamentul faţă de egoul astfel constituit şi prin aceasta se punea semnul echivalenţei între individualitate şi perturbaţie. Conceptul de „minte" *(manas)* – în sensul de ipostază a conştiinţei responsabilă de apariţia individualităţii – nu poate fi întâlnit în textele Hīnayāna şi astfel problema constituirii individualităţii, în acord cu filosofia Hīnayāna, nu poate fi explicitată în termeni de „minte perturbată" *(kliṣṭamanas)* şi „minte drept condiţie imediat antecedentă" *(samanantarapratyaya)*. Se poate totuşi spune că în Hīnayāna constituirea individualităţii delimitate coincidea cu apariţia ataşamentului faţă de această individualitate, cu apariţia perturbaţiei.

În plan soteriologic, consecinţa acestui mod de a vedea lucrurile este aceea că, odată cu anihilarea ataşamentului faţă de ego, a perturbaţiilor, însăşi fiinţa individuală este anihilată. Deoarece individualului îi este atribuită, în mod intrinsec, o condiţie perturbată, nu poate exista un individ liber de perturbaţie, neînlănţuit. În cadrul dogmatic al Hīnayānei, conceptul de „fiinţă individuală eliberată" reprezintă o contradicţie în termeni, neexistând nimic care să corespundă acestui concept. Procesul de eliberare ce constă din eliminarea perturbaţiilor rezultă nu într-o fiinţă liberă, într-o fiinţă pură, ci, pur şi simplu, în anihilarea completă a fiinţei.

„O, călugări, acea dorinţă *(chanda)*, acea pasiune *(rāga)* care există în ochi *(cakṣus)*, aceea să fie abandonată! În felul acesta ochiul [însuşi] va fi abandonat *(prahīṇa)*. Astfel este indicat de afirmaţiile *(pada)* din *Sūtra-[Piṭaka]*."[1]

---

[1] *„yo bhikṣavaś cakṣuṣi/ chandarāgas taṃ prajahita/ evaṃ ca tac cakṣuḥ prahīṇaṃ bhaviṣyatīti/ sūtrapadanyāyena/"*

Secţiunea *Śrāvakabhūmi* din *Yogācārabhūmi*, Elder 2002:352.

Deşi *Yogācārabhūmi* este un text Mahāyāna, secţiunea *Śrāvakabhūmi*, după cum o sugerează şi titlul său, discută, pe anumite porţiuni, poziţia adepţilor Hīnayāna (*śrāvaka)*.

„Controlul *(vinaya)* dorinţei *(chanda)*, al pasiunii *(rāga)* care este în ochi, abandonarea [acestei] dorinţei şi a [acestei] pasiuni, acestea reprezintă abandonarea *(nissaraṇa)* ochiului.”[2]

„Se arată că eliberarea *(mokṣa)* este de două feluri: eliberare de perturbaţii *(kleśamokṣa)* şi eliberare de [organele] materiale *(vastumokṣa)*. Eliberarea de perturbaţii se produce prin eliminarea *(samupādāna)* tuturor germenilor *(bīja)* şi prin distrugerea *(parikṣaya)* perturbaţiilor. Atunci, datorită absenţei perturbaţiilor *(asaṃkleśa)*, are loc eliberarea de [organele] materiale.”[3]

Existenţa individului eliberat *(bodhisattva)* **şi explicitarea condiţiei acestuia pe baza conştiinţelor individuale eliberate, în Māhāyāna**

Mahāyāna propune însă ca ideal soteriologic nu anihilarea totală a individului, ci eliberarea sa de ataşamentul faţă de această individualitate, de eroarea considerării acesteia ca fiind reală. Individul astfel eliberat se menţine la nivelul experienţei nu datorită unor eventuale compulsiuni individuale, ci doar cu scopul de a ajuta restul fiinţelor să obţină eliberarea.

Acceptând posibilitatea existenţei unor fiinţe eliberate *(bodhisattva)*, Vijñānavāda acceptă posibilitatea constituirii unei fiinţe individuale a cărei experienţă individuală nu presupune alteraţie. Prin urmare, autorii şcolii au fost nevoiţi să identifice şi acele ipostaze ale conştiinţelor individuale care pot da seama de experienţa individuală eliberată. În general, autorii şcolii au admis posibilitatea existenţei, în formă eliberată, a conştiinţelor operaţionale *(pravṛttivijñāna)*. În privinţa posibilităţii existenţei minţii *(manas)* într-o formă eliberată există o anumită divergenţă de idei între autorii şcoli.

Vijñānavāda, considerată sub toate formele pe care le-a luat de-a lungul timpului, este constantă în a atribui minţii un rol negativ şi, în consecinţă, a o desemna drept cauza fundamentală a înlănţuirii. Există însă anumite diferenţe între diversele scrieri Vijñānavāda în ceea ce priveşte faptul dacă această asociere a minţii cu maleficul este univocă, exhaustivă, adică dacă mintea este

[2] *„yo cakkusmiṃ chandarāgavinayo chandarāgapahānam/ idaṃ cakkussa nissaraṇaṃ/”*

Saṃyutta-nikāya, IV. 7, apud. Elder 2002:352.

[3] *„mokṣaṃ dvidhaṃ darśayati/ kleśamokṣaṃ vastumokṣaṃ ca/ sarvabījasamusādena kleśaparīkṣayāt kleśamokṣaṃ/ tatraiva cāpy asaṃkleśād vastumokṣaṃ/”*

Asaṅga – comentariu la *Paramārtha-gāthā*, în secţiunea *Śrāvakabhūmi* din *Yogācārabhūmi*, Elder 2002:351-352.

exclusiv malefică, sau dacă nu cumva există şi anumite aspecte măcar neutre ale activităţii minţii. Conform unei prime teorii, mintea este considerată a fi exclusiv malefică, ca având drept unică funcţie producerea iluziei, a erorii referitoare la sine, şi, în consecinţă, producerea perturbaţiilor *(kleśa)*, eliberarea minţii echivalează cu anihilarea sa. Însă, potrivit celei de-a doua teorii, conform căreia există şi anumite aspecte neutre în activitatea minţii, eliberarea minţii nu presupune anihilarea acesteia, ci doar continuarea existenţei sale într-o formă purificată.

Diferenţa între cele două modalităţi de a aborda statutul minţii este însă mai degrabă una de subsumare categorială decât una factuală. În ambele cazuri sunt acceptate aceleaşi tipuri de experienţă, diferenţa ţinând doar de modul în care ele sunt categorizate; mai precis, şi într-un caz şi în celălalt, se acceptă existenţa unei experienţe a compasiunii, diferenţa constând în faptul că unii filosofi introduc o categorie nouă pentru acest tip de experienţă şi anume „mintea purificată", pe când ceilalţi nu fac acest lucru.

Mintea *(manas)* ca fiind intrinsec perturbată *(kliṣṭa)* şi imposibilitatea existenţei sale într-o formă purificată

Prima teorie este mai veche, ea apărând încă din perioada incipientă a şcolii. Ea asociază mintea în mod univoc cu producerea erorii *(viparyāsa)* şi a perturbaţiilor *(kleśa)*, ba chiar consideră experienţa minţii drept forma de bază, drept forma fundamentală a ignoranţei *(mūlāvidyā, mūlājñāna)*, din care ulterior vor lua naştere toate celelalte perturbaţii, întreaga existenţă înlănţuită. Pentru aceşti autori „minte" *(manas)* este sinonim cu „minte perturbată" *(kliṣṭamanas)* iar ei chiar desemnează frecvent cea de-a şaptea conştiinţă prin compusul „mintea perturbată". În aceste condiţii, eliberarea minţii nu poate însemna altceva decât anihilarea ei, conceptul de „minte purificată" nefiind altceva decât o contradicţie în termeni.

„39. Întotdeauna mintea perturbată *(kliṣṭa manas)* ia naştere şi încetează simultan *(saha)* cu perturbaţiile *(kleśa)*. Eliberarea *(nirmokṣa)* ei nu s-a produs şi nici nu se va produce."[4]

[4] *„39. sahotpannaniruddhaṃ hi kleśaiḥ kliṣṭaṃ manaḥ sadā/*
tasya nirmokṣo na bhūto na bhaviṣyati//"
Asaṅga – *Paramārtha-Gāthā*, 39, Wayman 1961:173.

Mintea este incompatibilă cu condiţia eliberată; chiar şi atunci când cel eliberat se menţine la nivelul fenomenalului, experienţa minţii, constituind eroare, înlănţuire, este absentă în cazul său. Cunoaşterea obţinută ulterior eliberării *(pṛṣṭalabdhajñāna)*, adică atotcunoaşterea pe care o posedă un eliberat, este lipsită de experienţa eronată a minţii. Eliberarea înseamnă, pur şi simplu, anihilarea minţii. Compasiunea *(karuṇā)* ce ia locul ataşamentului faţă de sinele individual *(ātman)*, apropriaţiei acestui sine, nu constituie o formă purificată a activităţii minţii, ci, pur şi simplu, ceva ce este cu totul străin, ba chiar opus în privinţa caracteristicilor, de minte. Acesta pare a fi curentul major din Vijñānavāda, în ceea ce priveşte statutul minţii.

„…deoarece mintea perturbată nu poate exista nici la nivelul cunoaşterii obţinute ulterior [eliberării] *(pṛṣṭalabdhajñāna)*, [cunoaştere] care este lipsită de tendinţa către proliferarea [egoului] *(anāsrava)*."[5]

Funcţia limitativă a minţii şi nevoia de a anihila mintea pentru a se reajunge la universalitate

Abandonarea activităţii apropriatoare a minţii mai are, conform Vijñānavādei, şi o altă consecinţă pe lângă aceea de a pune capăt înlănţuirii, perturbaţiei, şi anume faptul că, prin abandonarea focalizării determinate exercitate de minte, se ajunge la o condiţie în care experienţa este non-determinată, nelimitată, universală. Mintea îşi apropriază nu întregul conţinut al conştiinţei depozit, ci doar o anumită componentă a experienţei acesteia; asupra acestei porţiuni limitate, determinate, îşi exercită ea ataşamentul. Toate experienţele ulterioare, care presupun activitatea apropriatoare a minţii, au loc la acest nivel limitat care a fost apropriat de către minte. La nivelul experienţei universale a conştiinţei depozit mintea introduce nu doar ataşament, ci şi determinaţie, limitaţie. Ea limitează, afectează universalitatea şi astfel, alături de faptul că este cea care produce starea perturbată, acest aspect constituie o motivaţie suplimentară pentru anihilarea ei.

„Dar, în ceea ce îl priveşte pe un Bodhisattva, [mintea] este considerată «perturbată» şi deoarece obstrucţionează cunoaşterea *(jñāna)* care le este caracteristică lor."[6]

---

[5] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:267-268.
[6] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:273.

Însăşi ideea de experienţă individuală, considerată în opoziţie cu experienţa universală, are drept caracteristică definitorie tocmai prezenţa activităţii minţii care selectează, care delimitează o anumită porţiune a experienţei universale. La nivelul acestei porţiuni limitate iau naştere ulterior toate celelalte determinaţii, de care sunt responsabile conştiinţele operaţionale, şi astfel se constituie fiinţele individuale. Textele ce ţin de perioada veche sau de cea clasică a şcolii accentuează mai mult latura perturbatoare a minţii, şi în mai mică măsură acţiunea sa limitativă. Ea însă este menţionată destul de frecvent în textele mai târzii ale şcolii. Hiuan-Tsang expune această funcţie a minţii într-un mod foarte explicit într-un anumit pasaj din *Ch'eng-wei-shih-lun* unde pune în opoziţie existenţa înlănţuită prin individualizare, calificată în acest pasaj ca „delimitată" *(paricchinna)* cu existenţa neînlănţuită, a cărei unică raţiune de a fi este compasiunea *(kṛpā)*, calificată aici ca „transformaţională" *(pariṇāmikī)*.

„Existenţa delimitată reprezintă produs al maturizării *(vipākaphala)*, este grosieră, aparţine celor trei planuri *(dhātu)*, dă naştere acţiunilor impure…."[7]

„Prin forţa compasiunii *(karuṇā)* şi a legământului *(praṇidhāna)*, viaţa corporală de tipul existenţei delimitate este transformată… din limitată, ea devine nelimitată şi nedeterminată. Tipul de existenţă ce ia naştere prin această mutaţie este cea de tipul transformării *(pariṇāmikī)*."[8]

Odată cu încetarea activităţii minţii conştiinţa-depozit îşi pierde focalizarea afecţionată şi perturbată ce are ca obiect un domeniu determinat şi îşi redobândeşte universalitatea. Obiectul experimentat devine totalitatea nelimitată, neobstrucţionată de activitatea selectivă a minţii. Astfel că cel eliberat de focalizarea individuală devine caracterizat de atotcunoaştere, de „cunoaşterea marii viziuni" *(mahādarśajñāna)* ce are ca obiect totalitatea nedeterminată a factorilor.

„Conştiinţa lipsită de impuritate a unui eliberat *(tathāgata)* este de o natură pură *(viśuddhasvabhāva)*, lipsită de proliferare *(anāsrava)*, lipsită de obstrucţie *(āvaraṇa)* şi ei îi este asociată cunoaşterea marii viziuni *(mahādarśajñāna)*."[9]

„[Conştiinţa] pură este exclusiv benefică *(kuśala)*… Ea are ca obiect toţi factorii *(dharma)* deoarece cunoaşterea marii viziuni se întinde în mod universal asupra tuturor factorilor."[10]

[7] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:502.

[8] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:502.

[9] *Tathāgataguṇālaṃkāra-sūtra*, apud Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:167.

[10] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:168.

„Prin revoluţionarea *(parāvṛtti)* celei de-a opta conştiinţe este obţinută acea stare a conştiinţei căreia îi este asociată «cunoaşterea viziunii» *(ādarśajñāna)* deoarece cea de-a opta conştiinţă este cea care deţine germenii tuturor factorilor, cea care manifestă, care dă naştere apariţiilor tuturor corpurilor sau domeniilor *(kṣetra)*."[11]

Imposibilitatea anihilării minţii doar prin practici intelectuale şi necesitatea practicilor de tipul meditaţiei *(bhāvanā)*

Dat fiind statutul său de ignoranţă fundamentală, de ignoranţă de fond, mintea nefiind doar o ipostază particulară a ignoranţei, mintea este dificil de anihilat prin oricare dintre procedeele de care o fiinţă umană este capabilă prin ea însăşi, deoarece toate acestea presupun ignoranţa de fond pe care o induce mintea. Eroarea şi ataşamentul faţă de sine pot fi anihilate doar prin comprehensiunea lipsei de sine *(nairātmya)*, acesta fiind contracarantul pe care textele budhiste îl asociază activităţii minţii. Nu este vorba doar despre o comprehensiune intelectuală, realizată doar la nivelul conştiinţei mentale, deoarece, după cum am arătat[12], ataşamentul înnăscut *(sahaja)* de la nivelul minţii nu poate fi eliminat prin cunoaşterea discursivă, nu este „de eliminat prin cunoaştere" *(darśanaheya)*. Singura cale către anihilarea minţii este meditaţia, demersul ascetic *(bhāvanā)*, mintea fiind calificată în textele budhiste drept „de eliminat prin meditaţie" *(bhāvanāheya)*. În general, procedeele prin care se reuşeşte anihilarea minţii ţin de ceea ce budhismul desemnează drept „calea supramundană" *(lokottaramārga)*.

„Mintea pasionată funcţionează dintotdeauna în mod subtil, uniform, automat; cele şase tipuri de căi ce implică tendinţa către proliferare *(sāsravamārga)* sunt incapabile să o controleze. Însă căile celor trei vehicule, fiind lipsite de proliferare *(anāsrava)*, reuşesc să o controleze. Percepţia sinelui *(ātmagraha)* poate fi contracarată doar prin comprehensiunea corectă a lipsei de sine *(nairātmya)*."[13]

„Peturbaţiile asociate minţii sunt de tip înnăscut *(sahaja)*; de aceea, deoarece iau naştere în mod automat, ele nu pot fi eliminate pe calea cunoaşterii *(darśanamārga)*. Fiind perturbaţii, ele nu sunt nici de ne-abandonat *(aheya)*."[14]

Stadiile practicii mistice la nivelul cărora mintea este făcută să înceteze sunt, conform opiniilor autorilor Vijñānavāda, condiţia de „Arhat", starea de

[11] *Buddhabhūmiśāstra*, 3, pag. 302, col. 3, apud. Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:684.

[12] Vezi capitolul „III.1.4. Caracterul perturbat *(kliṣṭa)* al experienţii minţii"!

[13] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:267.

[14] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:268.

atingere a încetării *(nirodhasamāpatti)* şi calea supra-mundană *(lokottara mārga)*.

„7...Aceasta nu există în cazul unui Arhat, nu există în starea de atingere a încetării *(nirodhasamāpatti)* încetării *(nirodha)* şi nici în calea *(mārga)* supra-mundană *(lokottara)*."[15]

Anihilarea minţii *(manas)* şi redobândirea stării de „uniformitate" *(samatā)* specifică conştiinţei-depozit şi realităţii ultime

Consecinţele anihilării minţii, ale „revoluţionării" *(parāvṛtti)* ei, sunt atât eliminarea perturbaţiilor, cât şi redobândirea universalităţii experienţei. Eliberarea de experienţa minţii nu înseamnă eliberarea totală de orice formă a experienţei, ci doar eliberarea din eroarea *(viparyāsa)* şi din condiţia perturbată, înlănţuită, ce îi urmează erorii. Ceea ce rămâne nu este realitatea ultimă, în forma sa absolut pură; fenomenalul persistă dar este experimentat aşa cum este el, adică la un nivel universal, nelimitat şi lipsit de ataşamentul exercitat asupra vreunei componente particulare ale sale. De obicei, literatura clasică a şcolii descrie consecinţele „revoluţionării" *(parāvṛtti)* minţii în termeni de „condiţie omniprezentă" *(vibhutva)* sau „cunoaştere uniformă" *(samatājñāna)*.

„Diferenţa dintre mintea ne-revoluţionată şi cea revoluţionată *(parāvṛtta)* constă în faptul că eroarea are un caracter limitat, pe când cunoaşterea este nelimitată. Absenţa sinelui *(nairātmya)* are un caracter universal, sinele *(ātman)* unul non-universal."[16]

„Când încă nu este revoluţionată *(parāvṛtta)*, [mintea] îşi desfăşoară mentalizarea *(manyate)* doar asupra sinelui *(ātman)* imaginat; după ce a fost revoluţionată, ea îşi desfăşoară mentalizarea asupra absenţei sinelui *(nairātmya)*."[17]

„Cea de-a şaptea conştiinţă, mintea *(manas)*, poate exista sub trei aspecte diferite: poate fi asociată cu perceperea realităţii substanţiale a persoanei *(pudgala)*, cu perceperea realităţii substanţiale a factorilor *(dharma)* sau cu, cunoaşterea uniformă *(samatājñāna)*."[18]

Odată cu anihilarea minţii, ceea ce mai rămâne este experienţa lipsită de înlănţuire a conştiinţei-depozit. Dacă Mahāyāna primară tindea să opună experienţa manifestării şi experienţa absolutului, în Vijñānavāda, aceste două tipuri de experienţă sunt conciliate, atâta timp cât manifestarea este purificată de

---

[15] *„7...arhato na tat/ na nirodhasamāpattau mārge lokottare na ca//"* Vasubandhu – *Triṃśikā*, 7, Anacker 1998:422.
[16] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:253.
[17] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:254.
[18] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:271.

eroarea ce îi atribuie ei înşişi substanţialitatea proprie absolutului. Conform Vijñānavādei, experienţa purificată de eroare poate coexista cu experienţa absolutului, ele neobstrucţionându-se una pe cealaltă. Atunci când experienţa este înţeleasă ca manifestare, ca fenomen, cînd substanţialitatea încetează a-i mai fi atribuită acesteia, simultan cu aceasta are loc şi comprehensiunea adevăratei substanţialităţi în care şi prin care fenomenele pot dobândi fiinţă. Altfel spus, o recunoaştere a fenomenalului ca fenomenal aduce cu sine cunoaşterea realităţii ultime, a absolutului care este necesar pentru a conferi fiinţă fenomenalului.

Prin aceasta, eliminarea minţii echivalează şi cu accederea la cunoaşterea realităţii; eroarea care transfera substanţialitatea, existenţa necesară, altundeva decât unde se găseşte ea încetând, substanţialitatea autentică a realităţii ultime redevine vizibilă. Termenul „cunoaşterea uniformă" *(samatājñāna)*, asociat în mod frecvent condiţiei în care mintea a fost anihilată, se poate referi atât la experienţa universală, uniformă, lipsită de eroarea sinelui determinat, a fenomenalului, dat, totodată, poate trimite şi la condiţia uniformă, omogenă, a absolutului.

„IX.42. Odată cu revoluţionarea minţii se obţine suprema *(para)* stare de omniprezenţă *(vibhutva)*. Ceea ce urmează stării omniprezente este cunoaşterea lipsită de determinaţii *(jñānanirvikalpaka)* şi absolut pură *(sunirmala)*."[19]

„Această minte *(manas)* [purificată] are ca obiect conştiinţa pură *(vimalavijñāna)*, conştiinţa ce maturizează *(vipākavijñāna)*; de asemenea, pe cele condiţionate *(saṃskṛta)* cât şi existenţa absolută *(bhūtatathatā)*. Ea produce cunoaşterea uniformă *(samatājñāna)*."[20]

„Când [mintea] încă nu a fost revoluţionată *(parāvṛtta)*, obiectul minţii *(manas)* ţine doar de conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*. După ce revoluţionarea *(parāvṛtti)* ei s-a produs, ea are ca obiect, în afară de cea de-a opta conştiinţă, realitatea absolută *(bhūtatathatā)* şi ceilalţi factori *(dharma)*. Cunoaşterea uniformă *(samatājñāna)* vădeşte cele zece aspecte ale uniformităţii *(samatā)*…"[21]

[19] „*IX.42. manaso'pi parāvṛttau vibhutvaṃ labhyate param/ vibhutvānucare jñāne nirvikalpe sunirmale//*"
Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, IX. 42, Limaye 2000:124.
[20] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:271.
[21] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:252.

Mintea eliberată şi activitatea sa de perpetuare, într-un mod neutru, lipsit de ataşament, a existenţei individuale

Cea de-a doua teorie referitoare la natura minţii şi la natura demersului de eliberare a minţii susţine coexistenţa funcţiei de producere a perturbaţiilor cu anumite funcţii neutre exercitate tot de minte. În această situaţie, eliberarea minţii ar consta doar din anihilarea activităţii perturbatoare; funcţiile neutre ar fi menţinute, mintea continuându-şi existenţa într-o formă purificată. Această a doua teorie are drept principal susţinător pe Dharmapāla, prima fiind susţinută în principal de Sthiramati.

Principalul argument în favoarea susţinerii existenţei funcţiilor neutre ale minţii şi a posibilităţii ca mintea să existe şi într-o formă pură face apel la nevoia de a explica producerea individualităţii în cazul unui Bodhisattva, adică în cazul unei fiinţe care continuă să existe în mod individual, însă fără a mai fi afectată de ataşamentul faţă de individualitatea asumată. O astfel de condiţie individuală este asumată nu ca sine sau ca identitate proprie, ci doar ca un instrument prin intermediul căruia un Bodhisattva îşi desfăşoară activitatea salvatoare asupra celorlalte fiinţe. Însă chiar şi în calitate de simplu instrument, producerea unei astfel de condiţii individuale trebuie să fie explicată prin apelul la anumite instanţe eliberate ale conştiinţei. Conştiinţa mentală *(manovijñāna)* a unei astfel de fiinţe are nevoie de un suport simultan *(sahabhū āśraya)* care să o determine, ea neputând lua naştere direct la nivelul universal al conştiinţei-depozit, ci doar la un nivel individualizat al acesteia.[22] Perceperea factorilor *(dharmagrāha)* este posibilă doar dintr-o perspectivă particulară, individuală, perspectiva universală a conştiinţei-depozit relevând doar o totalitate la nivelul căreia toţi factorii există într-un mod amorf, nediferenţiat. Ori, această reprezentare a universului sub forma unei multitudini de factori este necesară pentru ca un Bodhisattva să poată lua parte la experienţa celorlalte fiinţe şi, ulterior, să o poată transforma pe aceasta.

Astfel că, pentru a putea fi explicate anumite aspecte ale experienţei unei fiinţe eliberate, mai exact, pe acelea legate de menţinerea individualităţii (chiar dacă într-o formă neperturbată, lipsită de ataşament), activitatea purificată a minţii este necesară. Mintea purificată continuă să exercite doar una dintre cele

[22] Pentru determinaţia dintre minte şi conştiinţa mentală vezi cap. „III.2.5. Determinaţia conştiinţei mentale *(manovijñāna)* de către minte *(manas)*”!

două funcţii care îi sunt atribuite ei în mod obişnuit şi anume pe aceea de condiţie a conştiinţei mentale. Cealaltă funcţie, cea legată de producerea ataşamentului faţă de sine *(ātmasneha)* şi a perturbaţiilor *(kleśa)*, este abandonată prin purificare. Astfel că mintea eliberată poate perpetua individualitatea fără ca aceasta să implice şi menţinerea condiţiei înlănţuite.

„Atunci când este purificată, ca şi atunci când este perturbată, conştiinţa mentală *(manovijñāna)* trebuie să aibă un suport simultan *(sahabhū āśraya)* specific… De asemenea, percepţia factorilor *(dharmagrāha)* există la toţi cei care nu au realizat vacuitatea factorilor *(dharmaśūnyatā, dharmanairātmya)*. În ce conştiinţă *(vijñāna)* ar mai putea aceasta să fie stabilită dacă cea de-a şaptea conştiinţă nu ar mai exista?”[23]

„[Obiecţie:] Un Bodhisattva, un Arhat sau un Ārya aflat în starea de Samādhi, deoarece sunt lipsiţi de mintea perturbată *(kliṣṭamanas)*, trebuie să fie de asemenea lipsiţi de conştiinţa mentală *(manovijñāna)*. Aceasta deoarece mintea perturbată *(kliṣṭa manas)*, care constituie condiţia regentă *(adhipatipratyaya)* a conştiinţei mentale *(manovijñāna)* nu mai există.

[Răspuns:] Percepţia persoanei *(pudgalagraha)*, cea care face ca mintea să fie perturbată *(kliṣṭa)*, a încetat. Totuşi, deoarece ea continuă să existe sub forma unei serii şi deoarece capacitatea de a da naştere percepţiei factorilor *(dharmagraha)* nu a încetat…”[24]

Mintea eliberată considerată ca suport al experienţei uniformităţii *(samatā)*

Mai poate fi întâlnit în textele şcolii şi un alt argument pentru existenţa unei forme purificate a minţii, care să se menţină în existenţă şi după ce mintea a fost eliberată. Acest argument susţine că, aşa cum este nevoie de minte pentru a da naştere cunoaşterii sinelui individual *(ātman)*, tot astfel experienţa cunoaşterii uniforme *(samatājñāna)*, experienţa lipsei de sine *(nairātmya)*, are nevoie de un suport, iar acesta nu poate fi decât mintea purificată.

„Această cunoaştere [uniformă], ca orice alt tip de cunoaştere, trebuie să fie stabilită *(ā-śrī)* într-o anumită conştiinţă *(vijñāna)* pură, cu care ea să poată fi asociată. Nicio stare a conştiinţei *(caitta)* nu poate exista fără un suport în care să fie stabilită. Aşadar, cunoaşterea uniformă *(samatājñāna)* ar lipsi în absenţa unei forme pure a celei de-a şaptea conştiinţe *(vijñāna)*.”[25]

---

[23] Hiuan-Tsang – *Ch’eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:269.

[24] Tsong-Khapa – *Yid dang kun gzhi dka'ba'i gnas rgya cher'grel pa legs par bshad pa'rgya mtsho*, Sparham 1995:113.

[25] Hiuan-Tsang – *Ch’eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:269.

Argumentul nu este însă întrutotul corect, iar aceasta deoarece experienţa uniformă *(samatā)* a totalităţii experienţei are ca suport conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, reprezintă tocmai experienţa specifică a conştiinţei-depozit şi astfel nu mai este nevoie de nicio formă purificată a minţii pentru a constitui suport al cunoaşterii uniforme a totalităţii. Chiar dacă „cunoaşterea uniformă” *(samatājñāna)* ar fi interpretat ca referindu-se la cunoaşterea uniformă a realităţii ultime, nici în acest caz argumentul nu ar fi valid deoarece acest tip de cunoaştere nu are nevoie de nicio conştiinţă fenomenală care să îi fie suport şi astfel introducerea minţii purificate pe astfel de considerente nu poate fi justificată.

III.6.2. Eliberarea conştiinţelor operaţionale *(pravṛttivijñāna)*

Conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)* **ca nefiind afectate într-un mod intrinsec de perturbaţie** *(kleśa)*

Conştiinţele operaţionale *(pravṛtti vijñāna)* nu sunt perturbate prin propria lor natură, ci doar în mod extrinsec, sub determinaţia minţii *(manas)*. Nefiind perturbate în mod intrinsec, ele, măcar teoretic, ar putea exista într-o formă eliberată, liberă de înlănţuire. Conştiinţele operaţionale constituie individul, fiinţa individuală. În mod obişnuit, o fiinţă individuală presupune ataşament faţă de ego şi, prin aceasta, perturbaţie, înlănţuire, însă pare să existe şi posibilitatea, măcar teoretică, ca o fiinţă individuală să fie lipsită de ataşament şi de tot ceea ce implică el.

Este adevărat că cele şase conştiinţe operaţionale depind de focalizarea pe care mintea o realizează asupra unei porţiuni determinate, limitate, a experienţei, asupra a ceea ce constituie identitatea individuală, însă aceasta nu implică în mod necesar perturbaţie. Vijñānavāda chiar distinge între două funcţii, între două aspecte ale minţii: mintea perturbată *(kliṣṭamanas)*, ce dă naştere ataşamentului faţă de sine şi, ca urmare a acestuia, perturbaţiei, înlănţuirii, şi mintea drept condiţie imediat antecedentă *(samanantarapratyaya)*, care dă naştere decupajului prin care, la nivelul experienţei universale, se constituie sinele individual.[26] Această dublă funcţie a minţii dă seama de posibilitatea

[26] Vezi cap. „III.2.5. Determinaţia conştiinţei mentale *(manovijñāna)* de către minte *(manas)*”!

existenţei unei fiinţe individuale neafectate de înlănţuire. În cazul unei astfel de fiinţe, tot ceea ar fi anihilat este mintea perturbată, mintea care dă naştere ataşamentului faţă de sinele individual. În schimb, mintea în calitate de condiţie antecedentă şi-ar putea continua existenţa, ar putea constitui individualitatea şi, dată fiind absenţa minţii perturbate, această individualitate ar fi una non-perturbată, ne-înlănţuită, pură.

Conştiinţele operaţionale *(pravṛttivijñāna)* **eliberate ca fiind determinate de compasiune** *(karuṇā)*, **de asumarea intereselor celorlalte fiinţe** *(parārtha)*

În momentul eliberării, odată ce perturbaţiile au fost anihilate, ceea ce mai rămâne sunt conştiinţele operaţionale a căror activitate nu mai este afectată de ataşamentul faţă de ego. Individul îşi continuă existenţa, însă într-o formă liberă de ataşament faţă de identitatea sa individuală şi, în consecinţă, într-o formă lipsită de perturbaţie şi de înlănţuire. Acest mod de a fi constituie idealul de „Bodhisattva”, idealul fiinţei ce îşi continuă existenţa ca fiinţă individuală, dar care este lipsită de perturbaţie, de înlănţuire.

Ceea ce mai motivează activitatea conştiinţelor operaţionale ale unei astfel de fiinţe nu sunt propriile sale întipăriri karmice, ce s-ar fi actualizat sub forma ataşamentului faţă de ego, aceste întipăriri fiind absente în cazul unui eliberat, ci nevoile celorlalte fiinţe pe care, din compasiune, un Bodhisattva şi le asumă.[27] Germenii *(bīja)* ce produc experienţa unui Bodhisattva sunt cei produşi de restul fiinţelor înlănţuite. Conştiinţa-depozit *(ālayavijñāna)*, conştiinţa universală, acumulează la nivelul seriei sale germenii depuşi de experienţa tuturor fiinţelor înlănţuite. Ea continuă să fie activă şi în cazul în care o fiinţă a atins eliberarea. Activitatea conştiinţelor operaţionale ale unei fiinţe eliberate nu mai poate fi explicată prin existenţa vreunor germeni karmici individuali deoarece, în absenţa activităţii minţii *(manas)*, aceştia deopotrivă încetează a mai fi produşi. Însă prin forţa compasiunii, o fiinţă eliberată îşi asumă germenii produşi prin activitatea înlănţuită a celorlalte fiinţe şi astfel experienţa sa continuă la nivelul conştiinţelor operaţionale.

[27] Vezi capitolul „III.6.3. Idealul de „Bodhisattva” pentru o discuţie mai detaliată referitoare la statutul de „Bodhisattva”!

În această situaţie conştiinţele operaţionale încetează a mai fi determinate de mintea perturbată *(klişṭamanas)*; locul acesteia, în postura de determinant al activităţii individuale, este luat de compasiunea *(karuṇā)* prin care sunt asumate interesele celorlalte fiinţe *(parārtha)*. Individualitatea este menţinută de un Bodhisattva, însă într-un mod care nu implică ataşament pentru ea. În cazul unei fiinţe obişnuite, experienţa individuală este determinată de egoul *(ātman)* apropriat de minte, de perturbaţiile produse de acesta. În cazul unui Bodhisattva, individualitatea este menţinută doar ca un mijloc prin care acesta îşi poate desfăşura activitatea sa salvatoare. Conştiinţele operaţionale dobândesc un rol instrumental, ele constituind simple mijloace prin intermediul cărora sunt împlinite scopurile celorlalte fiinţe, prin intermediul cărora restul fiinţelor sunt ajutate să obţină eliberarea. Conştiinţele operaţionale eliberate, purificate de perturbaţie, constituie corpul transformaţional *(nirmāṇakāya)* al unui eliberat, adică acea apariţie, acea transformare *(nirmāṇa)*, pe care un Bodhisattva şi-o asumă în mod liber, fără a o considera în mod eronat ca fiind propriul său sine, şi prin care el îşi desfăşoară activitatea eliberatoare asupra celorlalte fiinţe.[28]

Într-o terminologie specifică anumitor dezvoltări din Vijñānavāda se poate spune că prin revoluţionarea *(parāvṛtti)* celor cinci conştiinţe senzoriale se ajunge la acea stare a conştiinţei care este cunoscută drept „conştiinţa împlinirii/efectuării a ceea ce trebuie făcut” *(kṛtyānuṣṭhānajñāna)*, iar prin revoluţionarea conştiinţei mentale se ajunge la „conştiinţa investigaţiei” *(pratyavekṣaṇājñāna)*. Aceste două tipuri de conştiinţă *(jñāna)*, de stări ale conştiinţei, sunt caracterizate atât de faptul că sunt libere de înlănţuire cât şi de acela că manifestă activităţi motivate de compasiune şi dedicate eliberării tuturor celorlalte fiinţe din înlănţuire.[29]

„Prin revoluţionarea *(parāvṛtti)* celei de-a şasea conştiinţe se obţine conştiinţa investigaţiei *(pratyavekṣaṇājñāna)* deoarece atunci cea de-a şasea conştiinţă le cunoaşte pe toate, fără obstacol *(asaṅga)*.

[28] Pentru concepul de „corp transformaţional *(nirmāṇakāya)*” vezi capitolul „III.6.3. Idealul de „Bodhisattva”!

[29] O descriere detaliată a celor patru tipuri de cunoaştere ale unui eliberat, adică *ādarśajñāna, samatājñāna, pratyavekṣājñāna* şi *kṛtyānuṣṭhānajñāna*, vezi Chatterjee 1999:173! Vezi şi Ganguly 1992:65!

Prin revoluţionarea celor cinci conştiinţe se obţine conştiinţa împlinirii a ceea ce trebuie făcut *(kṛtyānuṣṭhānajñāna)* deoarece atunci cele cinci conştiinţe sunt capabile să realizeze orice acţiune."[30]

„Conştiinţa împlinirii a ceea ce trebuie făcut" *(kṛtyānuṣṭhānajñāna)* manifestă corpul transformaţional *(nirmāṇakāya)*, împreună cu planul acestuia.

Conştiinţa investigaţiei *(pratyavekṣaṇājñāna)* ia cunoştinţă *(parīkṣate)* de calităţi şi de defecte, face să se reverse marea ploaie a doctrinei *(mahādharmapravarṣaka)*, este cea care distruge capcana îndoielilor *(sarvasaṃśayajālavicchedin)*, împlineşte binele şi fericirea *(hitasukha)* tuturor fiinţelor."[31]

Experienţa purificată a conştiinţelor operaţionale nu este afectată de suferinţă; chiar şi acele experienţe corporale care, în mod obişnuit, sunt interpretate drept suferinţă (rănirea, moartea etc.), pentru un Bodhisattva nu constituie altceva decât o transformare pe care el şi-a asumat-o în mod liber şi care, neţinând de însăşi identitatea sa, nu are capacitatea de a-i produce acestuia suferinţă.

Dificultatea de a reconcilia individualitatea unui Bodhisattva cu universalitatea specifică condiţiei absolute

Cele şase conştiinţe operaţionale au, în mod evident, un caracter individual şi, prin aceasta, ele împărtăşesc caracterul limitat aferent individualităţii.[32] Capacitatea de a experimenta, de a cunoaşte, a acestor şase conştiinţe este, evident, tot una limitată. Chiar şi atunci când sunt eliberate de perturbaţie, ele rămân limitate în ceea ce priveşte capacitatea lor de a experimenta.

Pe de altă parte, budhismul atribuie fiinţei eliberate, fiinţei care s-a recunoscut pe sine ca fiind identică cu absolutul, cu universalitatea, atributul atotcunoaşterii. Este firesc ca atotcunoaşterea, frecvent denumită în literatura Mahāyāna „cunoaşterea obţinută ulterior [iluminării]" *(pṛṣṭhalabdhajñāna)*, să îl caracterizeze pe cel eliberat deoarece aceasta nu este altceva decât un aspect, „reversul" *(pṛṣṭha)* realităţii ultime, cu care cel eliberat s-a identificat. Atotcunoaşterea absolutului, şi totodată a celui care a atins iluminarea, constituie o

[30] *Buddhabhūmiśāstra*, 3, pag. 302, col. 3, citat în notă, Poussin 1929:684-85.

[31] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun,* Poussin 1929:691.

[32] Habito 1985:236 identifică urme ale concepţiei despre atotcunoaşterea unui eliberat chiar şi în canonul Hīnayāna.

experimentare directă a manifestării universale, experimentare realizată fără ajutorul, fără medierea facultăţilor senzoriale.

Se ajunge astfel la o situaţie oarecum problematică: prin faptul că reprezintă un eliberat, un iluminat, un Bodhisattva este caracterizat de atotcunoaştere, însă prin faptul că reprezintă o fiinţă individuală, el este deopotrivă caracterizat de capacităţile cognitive limitate aferente oricărui individ. Altfel spus, în plan cognitiv, un Bodhisattva este caracterizat atât de universalitatea absolutului cât şi de limitaţia specifică individualităţii.

Caracterul problematic al situaţiei nu a atras prea mult atenţia autorilor Mahāyāna. O situaţie similară şi care este tratată cu mai multă atenţie decât în literatura Mahāyānei poate fi întâlnită în creştinism, unde trebuie să se dea seama de modul în care în Iisus pot coexista atotcunoaşterea (datorită condiţiei sale de D-zeu) cât şi cunoaşterea limitată (datorită condiţiei sale de om). Bazându-se şi pe anumite pasaje din evanghelii, care par să sprijine caracterul limitat al cunoaşterii lui Iisus pe parcursul întrupării sale, autorii creştini au încercat rezolvarea prin apelul la conceptul de „kenoză”[33]; astfel se susţine că Iisus ar fi renunţat, s-ar fi „golit” pe sine, şi-ar fi suspendat de bună voie, şi nu sub constrângerea naturii umane asumate, atotcunoaşterea, atotputernicia şi alte câteva atribute specifice condiţiei divine şi, prin aceasta, cunoaşterea sa pe parcursul întrupării ar fi fost una umană, una limitată.

Dificultatea de a reconcilia atotcunoaşterea atribuită unui Bodhisattva cu funcţionalitatea facultăţilor sale senzoriale

Budhismul Mahāyāna pare mai degrabă înclinat să accentueze, în cazul unui Bodhisattva, atotcunoaşterea sa, în detrimentul cunoaşterii umane limitate.[34] Pentru a le reconcilia, autorii Mahāyāna nu fac apel la ideea de suspendare a uneia din ele, ci, mai degrabă, încearcă să le asimileze. Astfel, ei încearcă să pună atotcunoaşterea pe seama capacităţilor cognitive individuale eliberate. Se sugerează că aceste facultăţi senzoriale, odată eliberate de perturbaţie, de ataşament faţă de ego, ar dobândi o anumită universalitate, ele

[33] Pentru o scurtă prezentare a conceptului de „kenoză”, vezi Bria 1981:236-237!

[34] Pentru atotcunoaşterea pe care o dobândeşte un Bodhisattva, vezi Levi 1911:3! Pentru condiţia caracterizată de atotcunoaştere a unui eliberat, vezi Murti 2003:283!

având capacitatea de a experimenta în mod ne-obstrucţionat, orice componentă a manifestării.

„IX. 41. Atunci când cele cinci facultăţi senzoriale *(indriya)* au fost revoluţionate *(parāvṛtti)*, [ele] au dobândit suprema *(para)* atotprezenţă *(vibhutva)*."[35]

„Prin revoluţionarea *(parāvṛtti)* celei de-a şasea conştiinţe se obţine conştiinţa investigaţiei *(pratyavekṣaṇājñāna)* deoarece atunci cea de-a şasea conştiinţă le cunoaşte pe toate, fără obstacol *(asaṅga)*.

Prin revoluţionarea celor cinci conştiinţe se obţine conştiinţa împlinirii a ceea ce trebuie făcut *(kṛtyānuṣṭhānajñāna)* deoarece atunci cele cinci conştiinţe sunt capabile să realizeze orice acţiune."[36]

„Conştiinţa împlinirii a ceea ce trebuie făcut *(kṛtyānuṣṭhānajñāna)* constituie o parte a cunoaşterii obţinută posterior [eliberării] *(pṛṣṭhalabdhajñāna)*."[37]

În cazul în care conştiinţelor operaţionale eliberate le este atribuită această capacitate cognitivă nelimitată, condiţia lor în momentul eliberării se îndepărtează mult de condiţia lor obişnuită. Este chiar dificil de imaginat cum este posibil ca o anumită facultate senzorială individuală, care prin însăşi natura sa este limitată, să dispună totuşi de capacităţi nelimitate de cunoaştere, să poată experimenta totalitatea nedelimitată.

Mai mult decât atât, se poate pune problema dacă, în cazul unei facultăţi cognitive individuale, atunci când aceasta este eliberată, mai rămâne ceva din natura sa proprie, ceva din funcţia sa specifică. Activitatea unei facultăţi senzoriale eliberate, activitate care nu cunoaşte obstrucţie, limitaţie, pare să fie mai degrabă apropiată tipologic de activitatea de experimentare directă a manifestării universale de către realitatea ultimă decât de activitatea senzorială a unui individ. Natura de „facultate senzorială" ar fi astfel „absorbită" în realitatea ultimă; de asemenea, activitatea senzorială specifică unei anumite facultăţi senzoriale ar fi, în egală măsură, absorbită în cunoaşterea directă pe care absolutul o are cu privire la manifestare.

Pierderea identităţii de „facultate senzorială" a facultăţilor senzoriale eliberate este chiar accentuată atunci când se afirmă o libertate deplină pe care o are fiecare dintre facultăţile senzoriale eliberate, libertate ce constă din capacitatea de a experimenta obiecte de orice tip, nu doar de tipul său definitoriu.

---

[35] *„IX.41. pañcendriyaparāvṛttau vibhutvaṃ labhyate param/"*
Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, IX. 41, Limaye 2000:124.

[36] *Buddhabhūmiśāstra*, 3, pag. 302, col. 3, apud. Poussin 1929:684-85, notă.

[37] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1929:691.

Altfel spus, ochiul unei persoane eliberate ar putea percepe nu doar orice formă ci, în egală măsură, sunete, mirosuri etc.

> „Denumirea celor şase conştiinţe [operaţionale] în funcţie de obiectele lor este posibilă în stadiul în care încă nu s-a atins starea de «control al celor cinci organe materiale». Atunci când acest control ia naştere, activităţile organelor devin interşanjabile: conştiinţa aferentă unui anumit organ poate experimenta orice obiect."[38]

Într-o astfel de situaţie nu doar că fiecare dintre facultăţile senzoriale şi-ar pierde identitatea de sine în raport cu celelalte, dar însăşi ideea de „facultate senzorială" *(indriya)*, în accepţiunea sa obişnuită, nu ar mai avea prea multă aplicaţie.

Caracterul problematic al afirmării atotputerniciei unui Bodhisattva

O astfel de condiţie a unui Bodhisattva este problematică şi sub un alt aspect. Dată fiind legătura strânsă dintre atotcunoaştere şi atotputernicie, care este implicată de un cadru ontologic idealist, unde tot ceea ce există ia forma ideaţiei, capacitatea unui Bodhisattva de a-şi însuşi, în mod actual, statutul de subiect absolut al experienţei pare să implice şi atotputernicia unui Bodhisatva. În acest caz situaţia devine şi mai problematică deoarece este dificil de explicat de ce un Bodhisattva atotcunoscător şi atotputernic, determinat de o compasiune nelimitată *(mahākaruṇā)*, nu eliberează toate fiinţele într-un singur moment, fiind nevoie de ere întregi pentru realizarea acestui lucru, ba chiar, conform unor opinii, procesul de eliberare a fiinţelor derulându-se pentru eternitate, el nefiind niciodată dus la capăt.

În plus, evidenţa empirică nu pare să sprijine existenţa unor astfel de fiinţe care, făcând uz de propriile lor facultăţi senzoriale, ar fi totuşi capabile de atotcunoaştere. Ba chiar, se poate spune că, cel puţin în privinţa planului terestru, unde se presupune că s-ar desfăşura activitatea unui Bodhisattva, evidenţa empirică pare chiar să nege cu desăvârşire existenţa unor fiinţe atotcunoscătoare şi atotputernice, de orice fel ar fi ele.

---

[38] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:291.

Condiţia eliberată incompatibilă cu menţinerea experienţei conştiinţei mentale

Foarte problematică este şi posibilitatea eliberării conştiinţei mentale. Budhismul în general incriminează construcţia conceptuală, discriminarea categorială de care este responsabilă conştiinţa mentală. Conceptul, categoria, cunoaşterea teoretică care face apel la acestea, sunt considerate, în mod univoc, drept eroare. În acest caz devine greu de spus care mai poate fi obiectul conştiinţei mentale atunci când aceasta este eliberată. Este dificil de imaginat un obiect pur al conştiinţei mentale, iar aceasta deoarece experienţa conceptuală, de care este responsabilă conştiinţa mentală este, în mod intrinsec, afectată de eroare. În cazul conştiinţei mentale eliberate obiectul nu poate fi o eventuală „cunoaştere conceptuală universală”, iar aceasta deoarece, conform Vijñāna-vādei, ideaţiile conştiinţei mentale, prin însăşi natura lor, nu constituie cunoaştere, ci doar imaginaţie, doar eroare. Domeniul universal al experienţei conştiinţelor mentale nu reprezintă un eventual registru obiectiv, ci reprezintă, pur şi simplu, suma totală a construcţiilor, a imaginaţiilor, a erorilor produse la nivelul tuturor conştiinţelor mentale. Acest registru universal nu este însă cu nimic mai puţin afectat de eroare decât oricare dintre registrele individuale ale conştiinţei mentale.

„Mañjuśrī, un eliberat *(tathāgata)* nu concepe *(kḷp)* [nimic], nu discriminează *(vikḷp)* [nimic]. Sau, altfel [spus], el manifestă *(pravṛt)* activităţi *(kriyā)* şi forme *(rūpa)* într-un mod lipsit de efort *(anābhoga)*, lipsit de conceptualizare *(akalpa)*, fără să discrimineze *(avikalpa)*.”[39]

„I.74. Fiind determinat *(vaśa)* de legămintele *(āvedha)* anterioare *(pūrva)* şi anihilând *(apagam)* întreaga discriminare *(vikalpa)*, el nu [trebuie] să depună eforturi *(yatna)* pentru a maturiza *(paripac)* fiinţele *(dehin)*.”[40]

„Astfel, Mahāmati, [acei] Bodhisattva, [acele] mari fiinţe *(mahāsattva)* care reuşesc *(pratilabh)* penetrarea *(praveśa)* absolutului *(tathatā)* [realizează] condiţia *(kāya)*[41] lipsită *(rahita)* de ideaţiile conştiinţei mentale *(manovijñapti)*[42].”[43]

---

[39] *„na mañjuśrīstathāgataḥ kalpayati na vikalpayati/ athavāsyānābhogenākalpayato 'vikalpayata iyamevaṃrūpā kriyā pravartate/”*
Asaṅga – *Uttaratantravyākhyā*, ad. I.1, Obermiller 1991:117

[40] *„I.74. pūrvāvedhavaśāt sarvavikalpāpagamācca saḥ/ na punaḥ kurute yatna paripākāya dehinām//”*
Asaṅga – *Uttaratantra*, I.74, Obermiller 1991:201.

[41] *„Kāya”* – literal, „corp”.

[42] *„Manovijñapti”* – literal, „ideaţiile mentale”.

Cunoaşterea fenomenală eliberată nu are un caracter conceptual *(vikalpaka)*; chiar dacă ea are ca obiect manifestarea, comprehensiunea manifestării nu se realizează într-o manieră conceptuală. Experienţa atotcuprinzătoare a unui eliberat nu ia forma naturilor proprii *(svabhāva)*, a discriminărilor *(vikalpa)* imaginare, a categoriilor pe care doar conştiinţa umană înlănţuită le suprapune peste registrul neutru al experienţei.

„Atunci când cea de-a opta conştiinţă devine pură *(anāsrava)* ei îi este asociată o cunoaştere eminentă. Aceasta este lipsită de discriminare conceptuală *(avikalpaka)* însă este clară *(prasanna)*. Ea manifestă toate apariţiile…”[44]

Posibilitatea existenţei unei conştiinţe mentale eliberate, care ar experimenta discriminările conceptuale efectuate de celelalte fiinţe *(paravikalpa)*

Există însă şi o altă variantă a teoriei referitoare la condiţia conştiinţei mentale atunci când demersul de eliberare a individului a fost dus la bun sfârşit. Această teorie susţine că este posibilă menţinerea, într-o formă eliberată, a conştiinţei mentale; în cazul conştiinţei mentale a unui Bodhisattva obiectul experienţei nu ar fi constituit din eventualele discriminări eronate pe care cel eliberat le-ar opera la nivelul experienţei, ci, pur şi simplu, din totalitatea discriminărilor efectuate de celelalte fiinţe *(paravikalpa)*. Conştiinţa mentală eliberată ar avea ca obiect ideaţiile celorlalţi *(paravikalpa)*, iar aceasta ar constitui un mijloc *(upāya)* prin care cel eliberat ia cunoştinţă de înlănţuirea la care sunt supuşi ceilalţi, în vederea salvării lor.[45] Acest act, prin care conştiinţa mentală a unui eliberat experimentează ideaţiile altora *(paravikalpa)* nu ar fi altceva decât o ipostază particulară a activităţii specifice a unui Bodhisattva care, din compasiune *(karuṇā)*, îşi asumă scopurile tuturor celorlalte fiinţe *(sarvasattvārtha)*, îşi asumă problemele şi nevoile lor şi desfăşoară un demers prin care vizează, pentru toate fiinţele, împlinirea nevoilor şi salvarea lor.

„… Atunci când iau naştere contracaranţii *(pratipakṣa)*, componenta non-comună a conştiinţei-depozit, fiind contracarată *(vipakṣa)*, dispare *(nirudhyate)*. În

[43] „*kāyaṃ manovijñaptirahitam/ etanmahāmate tathatāpraveśātpratilabhante bodhisattvā mahāsattvāḥ//*”

Laṅkāvatāra-sūtra, cap. VI, Nanjio 1956:227.

[44] Hiuan-Tsang – *Ch'eng-wei-shih-lun*, Poussin 1928:141.

[45] Oldmeadow 1997:487 consideră, fără a da prea multe explicaţii, că odată cu eliberarea conştiinţei mentale un Bodhisattva ar dobândi capacitatea de a se arăta celorlalte fiinţe în orice formă este nevoie.

schimb, componenta comună a conştiinţei-depozit, care este percepută *(parigṛhīta)* prin intermediul conceptelor celorlalţi *(paravikalpa)*, devine obiectul unei percepţii *(darśana)* pure *(viśuddha)*…Deşi [experienţa] nu este distrusă, percepţia *(darśana)* fiinţelor eliberate este una pură *(śuddha)*. Deoarece percepţiile celor iluminaţi *(buddha)* sunt pure, domeniile celor iluminaţi *(buddhakṣetra)* sunt pure *(viśuddha)*."[46]

„«Componenta comună a conştiinţei-depozit continuă să fie percepută prin conceptele celorlalte [fiinţe] şi devine obiectul unei percepţii pure» deoarece această componentă comună a conştiinţei-depozit constituie obiectul împărtăşit. În cazul yoginilor discriminările *(vikalpa)* ce iau naştere la nivelul unei baze individuale sunt anihilate. Totuşi, ei continuă să aibă o percepţie purificată *(darśanaviśuddha)* asupra lumii împărtăşite care este percepută prin conceptele celorlalte fiinţe *(parasaṃtānavikalpa)*. Ei o percep pe aceasta sub forma unui obiect pur, asemănător spaţiului *(ākāśa)*…"[47]

Rămâne însă de elucidat un aspect problematic şi anume în ce sens mai este conştiinţa mentală o „conştiinţă mentală" atunci când ea dobândeşte această capacitate de a experimenta construcţiile conceptuale ale celorlalte fiinţe. Este destul de dificil să se mai găsească un element comun între tipologia activităţii unei conştiinţe mentale neeliberate şi cea a uneia eliberate. Din păcate, autorii Vijñānavāda nu au remarcat această problemă şi astfel textele şcolii nici măcar nu schiţează un posibil răspuns la ea.

III.6.3. Idealul de „Bodhisattva"

Dimensiunea universală a condiţiei eliberate în Mahāyāna

Spre deosebire de Hīnayāna, Mahāyāna nu se limitează la a considera experienţa la nivelul individual, ci îşi extinde analiza la nivelul cosmic, la nivelul universal. Individul uman nu mai este astfel substratul ultim al experienţei; el este doar o individuaţie apărută la un nivel mai general, la un nivel absolut, universal. Această schimbare a cadrului metafizic are consecinţe importante asupra modului în care va fi concepută condiţia eliberată în cele două ramuri ale budhismului.

Deoarece în Mahāyāna eliberarea echivalează cu regăsirea condiţiei ultime a fiinţei umane şi deoarece această condiţie ultimă nu mai are un caracter individual, reiese că starea de eliberare nu mai poate fi discutată doar în

[46] Asaṅga – *Mahāyānasaṃgraha*, I.60, Lamotte 1973:82-83.
[47] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, I.60, Lamotte 1973:83.

termenii unei anumite condiţii a unui individ. În Hīnayāna eliberarea *(nirvāṇa)* era concepută în mod strict cu referire la individ; mai precis, era vorba, simplu, de o stare de extincţie a individului. Însă în cadrul metafizic absolutist, universalist, al Mahāyānei extincţia unei anumite individualităţi nu echivalează cu totala purificare a absolutului, cu regăsirea condiţiei originare în deplinătatea purităţii sale, iar aceasta datorită menţinerii existenţei unei multitudini de fiinţe încă neeliberate. Condiţia lor înlănţuită nu poate fi ceva indiferent, ceva lipsit de relevanţă pentru eliberarea unui anumit individ iar aceasta deoarece condiţia iluminată a oricărui individ presupune universalitate şi, prin aceasta, înlănţuirea celorlalte fiinţe devine relevantă pentru el. Mahāyāna nu merge până într-acolo încât să afirme că eliberarea individuală este posibilă doar o dată cu eliberarea tuturor fiinţelor însă nici nu limitează demersul de eliberare la practica extincţiei individualităţii. Extincţia individualităţii aduce cu sine anihilarea suferinţei, a condiţiei înlănţuite, perturbate, ce se constituia pe baza existenţei ca individ, însă demersul de eliberare nu se opreşte aici. Înlănţuirea şi suferinţa provocate de individualitate fiind anihilate, subiectul atinge starea de eliberare; însă el nu se retrage cu totul din manifestare în acest moment ci rămâne la nivelul acesteia cu scopul de a realiza o purificare totală a absolutului, cu scopul de a elibera toate fiinţele. Deoarece condiţia sa ultimă este aceeaşi cu cea a tot restului fiinţelor, înlănţuirea celorlalte fiinţe afectează condiţia ultimă a oricărui individ şi astfel este justificat demersul pe care o fiinţă eliberată îl iniţiază în vederea ajutării tuturor fiinţelor astfel ca ele să poată atinge eliberarea. Idealul de „Bodhisattva", pe care Mahāyāna îl propune ca ideal uman ultim, este acela al unei fiinţe eliberate care însă continuă să se menţină la nivelul experienţei, continuă să experimenteze, să fie activă în folosul eliberării celorlalte fiinţe.[48] În plus, Mahāyāna susţine că activitatea unui Bodhisattva nu cunoaşte sfârşit sau, chiar dacă se acceptă caracterul finit al acestei activităţi, totuşi ea se extinde pe o perioadă extrem de îndelungată.

Condiţia eliberată înseamnă adoptarea perspectivei universale a absolutului. Dintr-o astfel de perspectivă orice formă de percepere a unui ego, a unui sine, este absentă însă totodată se ia cunoştinţă de existenţa suferinţei

[48] Pentru o istorie a conceptului de „*bodhisattva"*, precum şi pentru relatarea vieţii câtorva Bodhisattva iluştri, vezi articolele lui Paul Williams în Jones 2005:996-1000 (vol. II) şi Karen Derris în Jones 2005:1083-1087 (vol. II)!

universale, de existenţa unei multitudini de ipostaze ale înlănţuirii. Acestea sunt percepute în mod neutru, fără ca vreuna dintre ele să fie asumată drept propriul sine. Demersul de eliminare a acestei suferinţe, de eliberare a multitudinii fiinţelor reprezintă, în egală măsură, un demers neutru, lipsit de implicare, de perturbaţie, de suferinţă. Un Bodhisattva care desfăşoară acest demers îşi cunoaşte adevărata sa condiţie ultimă, situată dincolo de suferinţa universală şi astfel experimentează această suferinţă doar ca pe ceva accidental, care nu ţine de propria sa natură.

Perspectiva unui Bodhisattva asupra suferinţei este una globală; el percepe multiplicitatea fiinţelor ca alcătuind un tot, ca fiind stabilite într-o unică realitate absolută. La nivelul acestei totalităţi nu există nicio diviziune între „sine" *(sva)* şi „celălalt" *(para)*.[49]

„VIII.91. Corpul *(kāya)* constituit din părţi *(bheda)* de multe feluri *(bahuprakāra)*, cum ar fi mâinile şi celelalte, este protejat ca şi cum ar fi unul singur *(eka)*. Tot astfel, această întreagă lume *(jagat)* diversă *(bhinna)* [trebuie considerată] ca fiind de natura *(ātmaka)* unei aceleiaşi *(abhinna)* dureri *(duḥkha)* sau plăceri *(sukha)*."[50]

Deoarece ideea de individ, de sine, este în totalitate iluzorie, perspectiva unui Bodhisattva, a unei fiinţe care s-a eliberat de iluzie, asupra suferinţei nu distinge persoane care suferă ci, pur şi simplu, ia cunoştinţă de existenţa suferinţei. Există doar suferinţă, nu şi cei care suferă; în aceste condiţii, distincţia dintre propria suferinţă şi suferinţa celorlalţi se dizolvă.[51] Astfel că, din perspectiva monistă a Mahāyānei, la nivelul absolut este chiar imposibil de trasat o distincţie între suferinţa proprie şi suferinţa celorlalţi. Această distincţie poate fi trasată doar atâta timp cât se aderă la eroarea individualităţii, nu însă şi după ce această eroare a fost abandonată.

Devine astfel firesc ca activitatea unui Bodhisattva să fie descrisă exclusiv în termeni de „suferinţă", făcându-se cu totul abstracţie de iluzorii posesori ai suferinţei.

---

[49] Pentru un studiu asupra identităţii dintre sine şi celălalt *(parātmasamatā)*, vezi Matics 1970:29-30, Har Dayal 1999:225-229, Conze 1975:102, Conze 1956:126-133, Murti 2003:281, Thurman 1996:137-140!

[50] „*VIII.91. hastādibhedena bahuprakāraḥ kāyo yathaikaḥ paripālanīyaḥ/*
tathā jagadbhinnamabhinnaduḥkhasukhātmakaṃ sarvamidaṃ tathaiva//"
Śāntideva – *Bodhicaryāvatāra*, VIII.91, Matics 1970:202.

[51] Pentru caracterul impersonal al suferinţei *(duḥkha)* şi legătura dintre suferinţa universală şi compasiunea universală, vezi Chaudhary 1994:8!

„VIII.94. Suferinţa *(duḥkha)* mea *(maya)* şi a celorlalţi *(anya)* trebuie anihilată *(han)* datorită condiţiei [sale] de «suferinţă» *(duḥkhatva)*, deoarece este ca şi propria mea suferinţă *(ātmaduḥkha)*. De asemenea, trebuie să îmi port de grijă *(anugrah)* mie şi celorlalţi datorită condiţiei de «fiinţe» *(sattvatva)*, deoarece [toţi] sunt ca şi propria-mi fiinţă *(ātmasattva)*.

VIII.95. Atunci când, în mod egal *(tulyam)*, atât mie, cât şi celorlalţi *(para)* ne este dragă *(priya)* plăcerea *(sukha)*, în acest caz, ce are în special *(viśeṣa)* [plăcerea] proprie *(ātman)* ca să fac eforturi *(udyam)* doar pentru această plăcere?”[52]

„VIII.102. Întreaga suferinţă *(duḥkha)* este lipsită de posesor *(asvāmika)*, este lipsită de diferenţiere *(aviśeṣa)* şi trebuie eliminată *(vṛ)* doar datorită condiţiei de suferinţă *(duḥkhatva)*. Ce restricţie *(niyama)* să se mai facă aici?”[53]

În felul acesta un Bodhisattva dobândeşte atât eliberare (prin faptul că este eliminată înlănţuirea la care îl expunea identificarea cu sinele individual) cât şi universalitate (prin faptul că este eliminată limitaţia produsă de sinele individual). În mod liber, un Bodhisattva se dedică eliberării universale.[54]

Compasiunea *(karuṇā)* şi cunoaşterea *(prajñā)* ca elemente definitorii ale condiţiei de „Bodhisattva"

Principalele două caracteristici ce sintetizează statutul de „Bodhisattva” sunt cunoaşterea *(jñāna)* şi compasiunea *(karuṇā)*. Prin cunoaştere un Bodhisattva îşi dobândeşte statutul de fiinţă eliberată, iar prin compasiune el se menţine în registrul experienţei.[55]

---

[52] „*VIII.94. mayānyaduḥkhaṃ hantavyaṃ duḥkhatvādātmaduḥkhavat/*
anugrāhyā mayānye 'pi sattvatvādātmasattvavat//
VIII.95. yadā mama pareṣāṃ ca tulyameva sukhaṃ priyam/
tadātmanaḥ ko viśeṣo yenātraiva sukhodyamaḥ//”
Śāntideva – *Bodhicaryāvatāra*, VIII.94-95, Matics 1970:202.

[53] *VIII.102. asvāmikāni duḥkhāni sarvāṇyevāviśeṣataḥ/*
duḥkhatvādeva vāryāṇi niyamastatra kiṃkṛtaḥ//”
Śāntideva – *Bodhicaryāvatāra*, VIII.102, Matics 1970:203.

[54] O descriere a condiţiei de „Bodhisattva”, a caracteristicilor acestuia, în Chaudhuri 1983:195-198.

[55] Despre „acumularea de merit” *(puṇyasambhāra)* şi „acumularea de cunoaştere” *(jñānasambhāra)* ce îl caracterizează pe un Bodhisattva, vezi Chatterjee 1999:172-173!

Oldmeadow 1987:189 scoate în evidenţă legătura dintre caracterizarea condiţiei absolute drept „cunoaştere transcendentă” *(prajñā)* şi „compasiune” *(karuṇā)*, pe de o parte, şi faptul că un Bodhisattva nu se găseşte „nici în Nirvāṇa şi nici în Saṃsāra”, pe de altă parte.

Vezi şi *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, XVIII.38!

„Astfel s-a afirmat în nobila *(ārya) Tathāgataguhyasūtra*: «Acumularea *(sambhāra)* cunoaşterii *(jñāna)* funcţionează în vederea abandonării *(prahāṇa)* tuturor perturbaţiilor *(kleśa)*. Acumularea virtuţii *(puṇya)*[56] funcţionează în vederea susţinerii *(upajīvitā)* tuturor fiinţelor *(sattva)*. »”[57]

„I.10. Datorită cunoaşterii *(prajñā)*, [el] nu se stabileşte în cele existente *(bhāva)*; datorită compasiunii *(kṛpā)*, [el] nu se stabileşte în calm *(śama)*.”[58]

Aparent pare să existe o anumită incompatibilitate între cunoaşterea *(jñāna)* care, conform Mahāyānei, eliberează şi experienţa care depinde de existenţa înlănţuirii.[59] Altfel spus, o fiinţă eliberată încetează a mai produce întipăriri karmice şi astfel se poate pune problema referitoare la ce anume îi mai poate perpetua acesteia existenţa.

Explicaţia oferită de Vijñānavāda este aceea cum că un Bodhisattva experimentează consecinţele întipăririlor karmice ale celorlalte fiinţe. Această teorie se prefigurează încă din textele vechi ale Mahāyānei unde se afirmă caracterul spontan, lipsit de participare personală *(anābhoga)*, lipsit de efort *(ayatna)*, al acţiunilor săvârşite de un Bodhisattva.

Acţiunile unui Bodhisattva ca simple reflexii ale scopurilor celorlalte fiinţe

Acţiunile unui Bodhisattva nu îşi au originea în eventualele determinaţii personale ale sale, ci, mai degrabă, în interesul celorlalte fiinţe *(parārtha)*, interes pe care, datorită compasiunii, un Bodhisattva îl urmăreşte.[60] Un Bodhisattva este lipsit de constrângeri individuale, de nevoi individuale datorită statutului său de fiinţă eliberată, însă corpul său, psihicul său continuă să

---

[56] „Virtute” *(puṇya)* are, în acest context filosofic, acelaşi sens ca şi *„karuṇā”*, adică pe acela de atitudine caracterizată de compasiune.

[57] *„tathā coktam āryatathāgataguhyasūtre jñānasambhāraḥ sarvakleśaprahāṇāya saṃvartate/ puṇyasambhāraḥ sarvasattvopajīvitāyai saṃvartate/”*

Kamalaśīla – *Bhāvanākrama III*, Gyaltsen Namdol 1985:261.

[58] *„I.10. prajñayā na bhave sthānaṃ kṛpayā na śame sthitiḥ”*

Asaṅga – *Abhisamayālaṃkāra*, I.10, Stcherbatsky 1929:4.

[59] Pentru explicitarea modului în care perpetuarea manifestării depinde de existenţa înlănţuirii, vezi capitolele „II.10. Dependenţa registrului conştiinţei-depozit de condiţia individuală alterată „ şi „III.4.4. Procesul karmic”!

[60] Chaudhary 1994:48 discută despre modul în care compasiunea se reflectă în cele patru Brahmavihāra ce descriu atitudinea unui eliberat, conform filosofiei Hīnayāna.

rămână active, iar ceea ce determină această activitate sunt interesele fiinţelor încă ne-eliberate, în folosul cărora acel Bodhisattva îşi desfăşoară acţiunile. Absenţa determinaţiilor personale face ca un Bodhisattva să nu mai fie atins de suferinţă; absenţa perturbaţiilor *(kleśa)*, a apropriaţiei *(upādāna)* face ca acţiunile sale să aibă un caracter neutru în raport cu propria sa persoană, ele, pur şi simplu, reflectând interesele celorlalte fiinţe. Mahāyāna insistă mult asupra caracterului spontan, automat, lipsit de participare personală, al acţiunilor unui Bodhisattva. Poate fi frecvent întâlnită metafora pietrei preţioase care, deşi reflectă obiectele din jurul său, ea însăşi este lipsită de activitate, de efort, acest act de reflexie fiind unul spontan, automat, determinat doar de obiectele înconjurătoare. Piatra preţioasă nu contribuie cu nimic la conţinutul reflexiei sale, ci acesta este în mod univoc determinat de obiectele din jur. Tot astfel, acţiunile unui Bodhisattva îşi au originea, în mod exclusiv, în interesele celorlalte fiinţe *(parārtha)*, interese pe care aceste acţiuni le reflectă, şi nu într-un eventual interes individual al acelui Bodhisattva, interes care, de altfel, nici nu există.[61]

„Fără a-şi exercita voinţa *(abhisaṃskaraṇa)*, fără a reflecta *(manasikṛ)* la interesele celorlalţi *(parārtha)*, cei iluminaţi *(buddha)*, de-a lungul tuturor celor trei timpuri, îndeplinesc în mod spontan *(svarasena)* servicii către ceilalţi, aşa cum [se întâmplă] şi cu [reflexiile] pietrelor preţioase *(maṇi)*, cu muzica celestă a unui Śakra ş.a.m.d., care se produc în absenţa voliţiei."[62]

Prin compasiune *(karuṇā, kṛpā)*, prin „marea compasiune" *(mahākaruṇā)* al cărei obiect îl constituie totalitatea fiinţelor Bodhisattva accede la un nivel universal al experienţei, îşi însuşeşte totalitatea scopurilor fiinţelor şi astfel acţionează în acord cu acestea. Actul însuşirii acestor scopuri nu este de acelaşi tip ca şi actul apropriaţiei personale *(upādāna)*, iar aceasta deoarece un Bodhisattva nu este înlănţuit de scopurile pe care şi le însuşeşte. Activitatea sa

---

[61] O analiză detaliată asupra cauzelor ce l-au determinat pe întemeietorul istoric al budhismului, Buddha Siddhārtha, să se menţină în lume chiar şi după atingerea stării de Nirvāṇa în Jaini (1958). Studiul său are ca obiect pasajele din canonul Hīnayāna în care Buddha însuşi discută această problemă. Menţinerea lui Buddha în lume este prezentată ca rezultatul unui act de decizie raţională; deşi concepţia este primitivă, ea are avantajul că expune în mod explicit doctrina despre compasiunea *(karuṇā)* unui eliberat.

Poussin 1906:973 consideră că nu doar acţiunile unui eliberat sunt determinate de nevoile fiinţelor, ci chiar asumarea unui tip particular de încarnare este un act voluntar al celui eliberat, determinat doar de existenţa anumitor nevoi ale fiinţelor.

[62] Asvabhāva – *Upanibandhana*, ad. *Mahāyānasaṃgraha*, X. 28, Lamotte 1973:310.

subsumată acestor scopuri nu este una perturbată *(klișța)*, caracterizată de afecţiune, de perturbaţie *(kleśa)*, ci este una lipsită de implicare *(anābhoga)*, de tipul jocului *(krīḍa)*. După cum se afirmă în *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, IV. 25, un Bodhisattva este „de natura compasiunii permanente *(nityakṛpā)*, a experimentării în joacă *(krīḍārati)*" (*„krīḍāratirnityakṛpātmakānām")*[63]. Metafora jocului, pentru care însă se preferă termenul *„līlā"* poate fi întâlnită şi în Vedānta, iar acolo ea ilustrează o situaţie relativ similară, şi anume modalitatea în care Brahman, principiul neînlănţuit şi lipsit de dorinţă, poate totuşi să fie cel ce creează universul.

Condiţia unui Bodhisattva, care este deopotrivă eliberat din înlănţuire cât şi subiect al unor experienţe neutre, reprezintă starea de „Nirvāṇa lipsită de stabilire" *(apratișțhitanirvāṇa)*. Este nevoie să se menţioneze caracterul nestabilit, adică nelegat *(asaṅga)*, neînlănţuit, al acestei stări deoarece, pe parcursul ei, experienţa persistă şi astfel era nevoie să se evidenţieze caracterul neutru, lipsit de înlănţuire, al acestei experienţe.

Tot ceea ce mai experimentează o persoană eliberată sunt efectele maturizării întipăririlor karmice ale celorlalte fiinţe iar această experienţă nu mai are un caracter înlănţuit, ci unul neutru. Un Bodhisattva nu mai este supus compulsiunii de a suporta consecinţele maturizării karmice şi, în acest sens, experienţa sa este una caracterizată de o anumită libertate deoarece nimic nu îi este propriu, nimic nu ţine de o anumită necesitate, de o fatalitate personală. Afecţiunile, perturbaţiile *(kleśa)*, apropriaţia *(upādāna)* sunt acelea prin care o fiinţă este legată, este înlănţuită într-un anumit tip de experienţă care îi devine proprie, pe care şi-o integrează ca parte a esenţei sale individuale. Absenţa acestora la nivelul unui Bodhisattva face ca experienţa sa să fie una similară unei „creaţii", „transformări", „transformări magice", „plăsmuiri" (în sanskrită, *nirmāṇa*). Principala caracteristică a ceea ce constituie *„nirmāṇa"* este experienţa de tip contemplativ, lipsită de implicare, lipsită de ataşament, de înlănţuire. Diferenţa dintre ceea ce este perturbat *(saṃkleśa)* şi ceea ce constituie doar plăsmuire, transformare *(nirmāṇa)* este dată de caracterul neutru, indiferent, neînlănţuit, care este specific experienţei de tip transformaţional, spre deosebire de caracterul perturbat, afectat al experienţei apropriate.

---

[63] Asaṅga – *Mahāyānasūtrālaṃkāra*, IV.25, Limaye 2000:55.

GLOSAR TERMINOLOGIC

Abhidharma – dezvoltare scolastică apărută în Hīnayāna.

abhilāpavāsanā – întipăririle conceptelor; întipăriri ce există la nivelul seriei conştiinţei şi care dau naştere experienţei subsumării categoriale, discriminării conceptuale.

abhiniveśa – aderare; aderarea la realitatea sistemului categorial şi a discriminărilor iluzorii. Reprezintă una din cauzele principale ale înlănţuirii.

adhyāropa – supraimpoziţie; concept preluat din Advaita Vedānta şi care desemnează suprapunerea eronată a unei entităţi care de fapt nu există în locusul real unde este afirmată existenţa sa.

akalpa, avikalpa – lipsit de conceptualizare; întrucât conceptualizarea este din principiu eronată, cunoaşterea unui iluminat, a unui Bodhisattva, nu operează discriminări conceptuale.

amalavijñāna – conştiinţa pură; în sistemul lui Paramārtha, conştiinţa absolută.

anābhoga, ayatna – lipsit de efort; activitatea de salvare a fiinţelor, desfăşurată de un Bodhisattva, se desfăşoară într-un mod spontan, într-un mod natural, într-un mod care nu presupune niciun fel de efort din partea acelui Bodhisattva.

anāsrava – lipsit de tendinţa către proliferarea individuală; întreaga existenţă alterată este caracterizată de o tendinţă către proliferarea acestei condiţii *(sāsrava)*. Doar absolutul şi ceea ce ţine de el se opun acestei tendinţe *(anāsrava)*.

anātman – lipsit de sine individual; manifestarea se prezintă sub forma unui flux cauzal amorf, nedelimitat, lipsit de identitate proprie determinată. Obiectele determinate sunt pur iluzorii.

anartha – lipsit de obiect; cunoaşterea este, în toate cazurile sale, lipsită de vreo contraparte obiectivă, este vidă în intenţionalitatea sa.

anitya – tranzitoriu, impermanent; conform budhismului, întreaga manifestare reprezintă un flux de apariţii momentane, lipsite de persistenţă.

anivṛta – non-obstrucţionat; neafectat de identificarea iluzorie cu o condiţie individuală şi de condiţia perturbată ce decurge de aici. Conştiinţa-depozit este considerată a fi neobstrucţionată.

anuśaya – latenţe, tendinţe latente; concept Abhidharma; tendinţele latente ce există la nivelul conştiinţei şi care prefigurează „germenii" *(bīja)* filosofiei Vijñānavāda.

anumāna – cunoaştere ulterioară, inferenţă; termen important în şcoala logicistă Sautrāntika-Yogācāra, ce desemnează conceptualizarea materialului perceptual brut *(pratyakṣa)*. Subsumarea categorială reprezintă un produs pur fictiv, în totalitate subiectiv, lipsit de orice relevanţă obiectivă.

aṇu – atom; acceptaţi în şcolile realiste, ei sunt supuşi unei critici foarte dure în şcoala Vijñānavāda.

aparicchinna – nedelimitat; ideaţiile conştiinţei-depozit au un caracter amorf, nedelimitat, nedeterminat.

apratiṣṭhitanirvāṇa – (starea de) Nirvāṇa lipsită de stabilire; idealul soteriologic propus de Mahāyāna, care constă într-o identificare cu totalitatea absolută, însă fără ca vreo componentă a acestei totalităţi să fie considerată în mod privilegiat.

arhat – idealul uman al Hīnayānei, care viza doar eliberarea propriei sale persoane din starea de înlănţuire prin anihilarea întregii sale personalităţi.

artha – obiect; conform Vijñānavādei, acesta ese o iluzie pură, tot ceea ce există fiind reprezentările conştiinţei.

asādhāraṇa – non-comun, individual; acea parte a experienţei care este proprie individului, care are un caracter personal. Este produsă de karma individuală, neîmpărtăşită, ce se găseşte la nivelul seriei personale a acelui individ.

asaṃjñīsamāpatti – atingerea condiţiei lipsite de conştienţă; realizare mistică ce constă din suprimarea oricărei forme de experienţă conceptuală.

asaṃjñika, asaṃjñin, asaṃjñisattva – fiinţă inconştientă, zeu inconştient; conform cosmologiei budhiste, acestea sunt fiinţe având un nivel ridicat de elevaţie spirituală, care sunt cu totul lipsite de experienţa eronată a conceptualizării.

asaṃvidita – neconştientizat pe deplin; vezi aparicchinna!

asmimāna – mândria de a fi eu, mândria că sunt; atitudine pe care orice fiinţă o experimentează cu privire la propriul sine.

atadbhāvaśūnyatā – vacuitatea non-existenţei într-un mod determinat, vacuitatea non-existenţei ca „acela”; tipul de vacuitate pe care Vijñānavāda îl asociază naturii dependente *(paratantrasvabhāva)*, fluxului cauzal *(pratītyasamutpāda)*, conştiinţei-depozit *(ālayavijñāna)*. Constă din absenţa oricărei determinaţii.

atyantābhāva – non-existenţă absolută, irealitate absolută; tot ceea ce înseamnă determinaţie, întregul registru al naturii concepute, cu tot ceea ce presupune acesta, adică eroare, înlănţuire, perturbaţie, suferinţă, este asimilat irealităţii absolute.

avidyā āveṇikī – ignoranţa pură, neasociată; starea de ignoranţă ce oculteează perceperea realităţii ultime, însă fără a da naştere şi apariţiei iluzorii a obiectelor. Reprezintă o experienţă specifică a minţii *(manas)*.

avisaṃyoga – absenţa separaţiei (dintre absolut şi condiţia alterată); prin însăşi natura sa de principiu universal, absolutul nu poate fi separat de condiţia alterată ce ia naştere la nivelul său şi care, prin aceasta, introduce un anumit grad de impuritate în registrul realităţii absolute.

avyākṛta – non-determinat (valoric); conştiinţa-depozit, datorită caracterului său holist, amorf, lipsit de determinaţie, este considerată a fi non-determinată valoric.

āśrayaparivṛtti, āśrayaparāvṛtti – „revoluţionarea suportului”; demersul soteriologic ce constă din anihilarea tendinţei către manifestare.

ādāna – apropriaţie; vezi *upādāna, upādi*!

ādarśajñāna – cunoaşterea viziunii, atotcunoaşterea deţinută de absolut.

ākṣepa – proiecţie; apariţia unei fiinţe individuale este considerată drept o „proiecţie” a unei condiţii individuale şi a unui destin individual sub determinaţia anumitor reziduuri karmice.

ālayavijñāna – conştiinţa-depozit; conştiinţa fenomenală universală, fluxul cauzal universal *(pratītyasamutpāda)* interpretat într-o manieră idealistă. Unele texte nu consideră conştiinţa-depozit în mod strict ca pe o entitate de natură fenomenală, ci drept capacitatea absolutului de a manifesta fenomenalul.

āropa – supraimpoziţie; vezi *adhyāropa, adhyāsa*!

āsāṃsarikaskandha – agregatul care durează pe tot parcursul manifestării; concept Abhidharma care prefigurează conceptul de „conştiinţa-depozit” *(ālayavijñāna)*, conştiinţa fenomenală universală din Vijñānavāda.

ātmadṛṣṭi – perceperea sinelui; perceperea eronată a unui sine, a unei entităţi unitare, persistente şi delimitată, care este asumată drept identitate proprie.

ātmadṛṣṭivāsanā – întipăririle perceperii sinelui; întipăriri ce există la nivelul seriei conştiinţei şi care dau naştere experienţei iluzorii a sinelui individual.

ātmamāna – mândria sinelui; una dintre cele patru perturbaţii fundamentale *(mūla-kleśa)*.

ātmamoha – confuzia cu privire la sine; una dintre cele patru perturbaţii fundamentale *(mūlakleśa)*.

ātman – 1. sinele individual; este considerat a fi în totalitate iluzoriu reprezentând doar suprapunerea iluziei unei entităţi unitare şi persistente peste ceea ce în realitate nu reprezintă altceva decât o serie de factori dispersaţi; 2. natură ultimă; unele texte folosesc termenul *„ātman”* cu sensul de „natură ultimă”.

ātmasneha – ataşamentul faţă de sine; una dintre cele patru perturbaţii fundamentale *(mūlakleśa)*.

bāhya – exterior (conştiinţei); conceptul de „exterioritate”, de „obiectivitate” *(arthatva)* este doar o construcţie fictivă a conştiinţei subiective, în realitate fiind absurdă conceperea a ceva care să fie exterior conştiinţei.

bīja – germeni; manifestarea se prezintă sub două forme: factorii actualizaţi *(dharma)* şi potenţialităţile, germenii manifestării lor, care sunt întipăriţi în seria conştiinţei-depozit reprezentând conţinutul acesteia.

bhāga – componentă; conform unor autori Vijñānavāda, conştiinţa este caracterizată de o separaţie naturală între diferite „componente” ale sale. Şcoala logicistă Sautrāntika-Yogācāra susţine existenţa a trei astfel de componente: componenta obiect, compnenta subiect şi componenta auto-reflexivităţii. Dharmapāla mai adaugă acestora trei o a patra componentă: componenta auto-reflexivităţii reflexivităţii.

bhājanaloka – lumea împărtăşită; vezi *sādhāraṇa*!

bhāva – existenţă, entitate, bhūta – entitate; seria coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*, care înfăţişează întreaga manifestare sub forma unui flux cauzal amorf, lipsit de delimitaţie internă, caracterizat de raporturi de inter-cauzalitate universală, respinge interpretarea manifestării în termeni de „obiecte”, de „entităţi”, deoarece nicio astfel de „entitate” nu se poate delimita la nivelul fluxului amorf. Entitatea, obiectul, existenţa *(bhāva)* constituie astfel doar o construcţie fictivă a imaginaţiei individuale.

bhāvanā – 1. întipărire; procesul prin care orice experienţă întipăreşte germeni *(bīja)* în seria conştiinţei-depozit; 2. meditaţie.

bhāvanāheya – de eliminat pe calea meditaţiei; ataşamentul înnăscut faţă de sinele individual, deoarece este inaccesibil stărilor obişnuite ale conştiinţei, nu poate fi eliminat în mod simplu, pe calea cunoaşterii, ci doar prin apelul la procedee de meditaţie.

bhavaṅgacitta – conştiinţa componentă a existenţei; concept Abhidharma ce prefigurează conceptul de „conştiinţa-depozit” *(ālayavijñāna)* din Vijñānavāda.

bhavaṅgavāsanā – întipăririle componentei existenţei; întipăriri, germeni *(bīja)* care dau naştere experienţei comune, experienţei lumii împărtăşite *(bhājanaloka)*.

bhūtakoṭi – realitatea limită.

bodhi – iluminare.

bodhicitta – gândul iluminării; anticiparea, la nivelul gândirii raţionale, a condiţiei eliberate. Chiar dacă gândul iluminării nu este totuna cu condiţia iluminată, acesta este totuşi cel ce iniţiază demersul soteriologic ce conduce către condiţia iluminată.

bodhisattva – fiinţă iluminată; idealul soteriologic al Mahāyānei este fiinţa iluminată, care totuşi nu se retrage din registrul experienţei, ci se menţine acolo în vederea eliberării tuturor fiinţelor.

buddha – iluminat; nu îl denotă neapărat pe întemeietorul istorc al budhismului, acesta fiind doar unul dintre nenumăraţii iluminaţi.

citta – conştiinţă; unele texte ale Mahāyānei vechi considerau conştiinţa pură ca fiind totuna cu realitatea ultimă. Vijñānavāda clasică considera conştiinţa ca având un caracter strict fenomenal, ea reprezentând manifestarea considerată la modul generic.

citta-caitta (cetas) – conştiinţa-stările conştiinţei; dihotomie operată la nivelul manifestării, care distinge între manifestare ca flux cauzal neutru (*citta* – conştiinţa, conştiinţa-depozit) şi registrul iluzoriu al obiectelor determinate (*caitta, cetas* – stările conştiinţei). Registrul conştiinţei are un anumit nivel de realitate, însă registrul stărilor conştiinţei constituie pură iluzie.

cittamātra – „doar conştiinţă"; teza definitorie a Vijñānavādei; în textele vechi, care consideră conştiinţa ca fiind totuna cu absolutul, această teză afirmă o reducţie ontologică a întregii manifestări la absolutul-conştiinţă. În textele clasice, unde „conştiinţă” reprezintă doar o denumire generică a fenomenalului, teza afirmă doar natura ideatică a întregii manifestări.

cittonnati – starea elevată a conştiinţei; atunci când conştiinţa se identifică pe sine în mod eronat cu persoana, cu individul, experienţa acestuia încetează a mai avea un caracter neutru şi devine obiect al ataşamentului, dobândeşte o importanţă sporită.

dṛṣṭi – teză, opinie; nu are valoare cognitivă, nu are referent, fiind în totalitate fictivă.

darśanabhāga – componenta reprezentării; în sistemul lui Dharmapāla, componenta strict subiectivă a experienţei conştiinţei.

darśanaheya – de eliminat pe calea cunoaşterii; ataşamentul conceptualizat, conştientizat, faţă de sinele individual şi faţă de tot ceea ce ţine de acesta este de eliminat pe calea cunoaşterii caracterului iluzoriu al acestui sine.

dharma – 1. factor; entităţi momentane, lipsite de autonmie ontologică, lipsite de identitate proprie, găsindu-se într-o înlănţuire cauzală universală. Factorii constituie fluxul cauzal universal, seria coproducerilor condiţionate *(pratītyasamutpāda)*; 2. entitate determinată; uneori termenul „dharma” este folosit şi cu sensul de „entitate determinată”, „obiect”.

dharmadhātu – substratul factorilor; realitatea ultimă, ca substrat ontologic al întregii manifestări.

dharmatā – esenţa factorilor, natura factorilor; denumire a realităţii ultime.

dharmatācitta – conştiinţa absolută; în sistemul lui Bodhiruci, absolutul considerat ca având o natură de „conştiinţă”.

duḥkha – suferinţă; experienţă iluzorie, proprie condiţiei umane alterate.

dvaya – dualitate; termenul desemnează, la modul generic, orice tip de separaţie, de delimitaţie, fie ea sub forma dihotomiei subiect-obiect, fie sub forma multiplicităţii obiectelor determinate. Este considerată a fi pur fictivă.

gati – destin; totalitatea experienţelor individuale, atât ceea ce ţine de domeniul personal, subiectiv, cât şi acelea care sunt comune mai multor indivizi. Destinul este produs de întipăririle karmice.

grāhadvaya – percepţie duală; experienţă ce presupune discriminare categorială iluzorie, în special discriminarea dintre subiect şi obiect.

grāhaka, grāhya – subiectul perecepţiei, obiectul percepţiei; obiectul perceput nu este altceva decât subiectul percepţiei, fiind doar o ideaţie *(vijñapti)*, un aspect *(ākāra)*, o reprezentare a sa.

Hīnayāna – ramura veche a budhismului; aderă la o ontologie cu tentă pluralist-realistă, are o metodă predominant empirică, evită speculaţia metafizică. Este centrată asupra analizei fenomenologice a conştiinţei umane.

jīva – suflet individual; fiinţa umană reprezintă doar o serie de factori lipsiţi de vreun principiu de unitate şi astfel niciun „suflet individual”, niciun substrat persistent nu poate fi găsit la nivelul experienţei umane.

jñeyāvaraṇa – obstrucţiile obiectelor cognoscibile; experienţa multiplelor obiecte determinate categorial constituie o obstrucţionare a naturii uniforme a realităţii.

jñeya – obiect al cunoaşterii; nu există în mod independent de subiectul cunoaşterii, ci este doar o reprezentare, o ideaţie *(vijñapti)* a acestuia.

kṣaṇa – moment, clipă; întreaga manifestare este constituită dintr-un şuvoi de apariţii momentane, aflate în înlănţuire cauzală.

kṛpā – compasiune; vezi *karuṇā*!

kalpanā – construcţie conceptuală; termen important în Sautrāntika-Yogācāra. Orice concept, orice categorie, reprezintă doar construcţie conceptuală subiectivă.

karma – literal, „faptă"; termenul desemnează întipăririle ce se produc la nivelul seriei conştiinţei-depozit în urma experienţei perturbate a fiinţelor şi care în viitor vor da naştere altor experienţe.

karmavāsanā, karmabīja – întipăriri karmice, germeni karmici; întipăriri/germeni de natură karmică, adică produşi de experienţa perturbată a fiinţelor şi care în viitor vor da naştere altor experienţe cu caracter personal, subiectiv. Prin aceasta se deosebesc de întipăririle/germenii de flux *(niṣyandavāsanā, niṣyandabīja)*, care sunt produşi de orice experienţă şi care asigură o continuitate mecanică, automată, a acesteia.

karuṇā – compasiune; un eliberat are experienţa unei compasiuni universale care îl face să nu se retragă din registrul manifestării, ci să se dedice în mod absolut liber, eliberării tuturor fiinţelor.

kleśāvaraṇa – obstrucţiile perturbaţiilor; perturbaţiile considerate ca obstrucţii ce alterează starea de calm a realităţii.

kleśa – perturbaţie; se constituie pe baza ataşamentului faţă de individualitatea iluzorie pe care şi-o asumă conştiinţa. Ataşamentul faţă de un astfel de sine supus transformării şi aflat mereu în pericol de distrugere perturbă calmul firesc al realităţii.

kliṣṭamanas – mintea perturbată; deoarece mintea *(manas)* este cea responsabilă de ataşamentul faţă de sinele individual, care constituie condiţia principală a producerii perturbaţiilor, mintea este denumită şi „mintea perturbată".

krīda – joc; un eliberat se dedică eliberării fiinţelor, însă el este liber faţă de orice tip de experienţă, pe care o experimentează ca fiind asemănătoare unui joc.

Mādhyamika – şcoală a Mahāyānei centrată în special asupra criticii relevanţei obiective a sistemului categorial, a construcţiei subiective. Foloseşte în mod predominant metoda reducerii la absurd *(prasaṅgavāda)* şi este deseori considerată, în mod nu tocmai corect, ca aderând la o metafizică nihilistă.

mahākaruṇā – marea compasiune; compasiunea universală ce îl caracterizează pe un Bodhisattva.

mahātman – marele sine; realitatea ultimă reprezintă „marele sine" al întregii manifestări.

Mahāyāna – ramura nordică a budhismului, apărută la începutul erei noastre. Aderă la o metafizică monist-absolutistă cu tentă idealistă.

man – a „mentaliza", *mananā, manana, manyanā* – „mentalizare"; termen ce desemnează activitatea specifică a minţii şi anume apropriaţia unei identităţi determinate.

manas – minte; cea de-a „şaptea conştiinţă" admisă de autorii Vijñānavāda. Mintea reprezintă acea ipostază a conştiinţei responsabilă de eroarea identificării cu persoana, cu sinele individual. Pe baza acestei funcţii de apropriaţie realizată de minte se constituie individul uman. Ataşamentul faţă de sinele individual produs la nivelul minţii este de tip subliminal, nefiind accesibil stărilor obişnuite ale conştiinţei umane.

manovijñāna – conştiinţa mentală; cea de-a „şasea conştiinţă" admisă de autorii Vijñānavāda. Conştiinţa mentală reprezintă acea ipostază a conştiinţei responsabilă

de subsumarea categorială, de conceptualizare. Această operaţie are un caracter strict subiectiv, fiind lipsită de orice relevanţă obiectivă.

mūlāvidyā, mūlājñāna – ignoranţa fundamentală; mintea *(manas)* produce această ignoranţă fundamentală ce constă în substituirea adevăratei identităţi a oricărui individ (realitatea ultimă cea unică şi nedeterminată) cu identitatea iluzorie ce constă din persoana *(pudgala)*, din sinele individual *(ātman)* apropriat.

mūlakleśa – perturbaţiile fundamentale; există patru tipuri fundamentale de perturbaţii: *ātmadṛṣṭi* (perceperea unui sine), *ātmamoha* (confuzia cu privire la sine), *ātmamāna* (mândria faţă de sine) şi *ātmasneha* (ataşamentul faţă de sine).

mūlavijñāna – „conştiinţa-rădăcină”, „conştiinţa-fundament”; concept Abhidharma cer anticipează conceptul de „conştiinţa-depozit” *(ālayavijñāna)* din Vijñānavāda.

nāman – nume; aspectul public, trans-individual al conceptului. Referinţa sa este fictivă, iar relevanţa sa trans-individual se datorează faptului că este produs de karma comună, de karma împărtăşită de mai mulţi indivizi, şi nu datorită unei eventuale relevanţe obiective a sale.

nānā, nānātva – multiplu, multiplicitate; multiplicitatea obiectelor determinate este pur fictivă, reprezintă un produs al conştiinţei subiective. În realitate, manifestarea se prezintă sub forma unui flux cauzal amorf şi unitar.

nairātmya – absenţa sinelui; absenţa unei identităţi proprii. Întreaga manifestare are aspectul unui flux cauzal amorf şi unitar, la nivelul căruia nu se individualizează nimic.

niḥsvabhāva – absenţa naturii proprii; orice obiect sau subiect determinat este lipsit de identitate, de natură proprie.

niṣyanda – 1. flux; orice formă de manifestarea este caracterizată de o dinamică de flux, care o face pe aceasta să se „perpetueze”, să se „reproducă” de un număr indefinit de ori. 2. flux, influenţă (exercitată de realitatea ultimă asupra manifestării); acest flux întipăreşte la nivelul conştiinţei aşa-numiţii „germeni puri” *(śuklabīja)* care iniţiază şi fac posibil demersul de eliberare.

niṣyandavāsanā – întipăriri de flux; orice tip de manifestare lasă în conştiinţa-depozit astfel de întipăriri care îi asigură continuitatea, perpetuarea automată.

nikāyasabhāga – asemănare categorială; între factori şi germenii întipăriţi de aceştia există o astfelde asemănare categorială care conferă o anumită regularitate dinamicii manifestării.

nimittabhāga – componenta obiect; în sistemul lui Dharmapāla, acea componentă a conştiinţei care se arată ca fiind exterioară ei, ca fiind „obiectul” pe care ea îl experimentează.

nirmāṇa – „transformare magică”; pentru un Bodhisattva întreaga experienţă reprezintă doar o „transformare magică” lipsită de realitate.

nirmāṇakāya – corpul transformaţional; corpul pe care un Bodhisattva şi-l asumă în vederea desfăşurării demersului său eliberator este recunoscut de acesta ca fiind doar o „transformare magică” *(nirmāṇa)* iluzorie, lipsită de realitate.

nirodhasamāpatti – starea de atingere a încetării; stare mistică în care întreaga experienţă determinată a încetat.

nirupadhiśeṣanirvāṇa – (starea de) Nirvāṇa lipsită de reziduuri; idealul ultim al budhismului Hīnayāna, care consta din extincţia totală a individualităţii.

nirvikalpakajñāna – cunoaştere non-conceptuală; experienţa absolută se arată sub forma unei atsfel de cunoaşteri.

nivṛta – obstrucţionat; identificarea iluzorie cu un sine individual supus transformării obstrucţionează universalitatea şi calmul ce caracterizează starea firească a realităţii.

ogha – şuvoi; conştiinţa-depozit nu există sub fotrma unei substanţe unitare, ci sub forma unui „şuvoi" de factori, de apariţii momentane.

pṛṣṭhalabdhajñāna – cunoaşterea obţinută ulterior [iluminării], atotcunoaşterea; cel ce s-a eliberat din fenomenal şi s-a identificat pe sine cu realitatea ultimă nu se desprinde cu totul de manifestare, ci o experimentează pe aceasta din perspectiva realităţii ultime. Experienţa sa este una atotcuprinzătoare, nelimitată.

pṛthagjāna – oameni obişnuiţi; adepţi ai simţului comun care aderă la o ontologie realistă, ce acordă realitate multiplelor obiecte determinate experimentate.

pañcavijñāna – cele cinci conştiinţe (senzoriale): conştiinţa vizuală *(cakṣurvijñāna)*, conştiinţa auditivă *(śrotravijñāna)*, conştiinţa olfactivă *(ghrāṇavijñāna)*, conştiinţa gustativă *(jihvāvijñāna)* şi conştiinţa tactuală *(kāyavijñāna)*. Experienţa acestora reprezintă percepţie pură, lipsită de conceptualizare. Conştiinţele senzoriale nu sunt totuna cu organele senzoriale ale filosofiei realiste deoarece nu mediază între subiect şi o eventuală realitate exterioară acestuia, ci sunt simple capacităţi, potenţialităţi ale conştiinţei de a experimenta un anumit tip de ideaţie.

parārtha – scopurile celorlalţi; un eliberat încetează a mai avea vreun scop, vreo dorinţă, ceva de împlinit. Totuşi, el se menţine la nivelul manifestării în vederea împlinirii scopurilor celorlalte fiinţe, în vederea ajutorării lor astfel ca ele să poată obţine eliberarea.

parāvṛtta, parāvṛtti – „revoluţionat", eliberat; persoană care şi-a „revoluţionat", şi-a anihilat înlănţuirea.

paramārtha – realitatea ultimă, adevărul ultim.

paramātman – sinele suprem, sinele ultim; absolutul este sinele suprem al întregii manifestări.

paratantrasvabhāva – natura dependentă; registrul fluxului cauzal, al emanaţiei cauzale produse de realitatea ultimă. Constituie un registru amorf, în totalitate lipsit de determinaţie, de delimitaţie. Prin faptul că este asociat în mod firec realităţii ultime, posedă o anumită realitate, chiar dacă este vorba despre substanţialitate, despre autonomie ontologică.

paravikalpa – conceptele celorlalţi; un Bodhisattva experimentează manifestarea prin intermediul discriminărilor conceptuale ale celorlalţi, el însuşi fiind liber de eroarea discriminării conceptuale, a discriminării categoriale.

parijñā – a cunoaşte pe deplin, *parijñāna* – cunoaştere completă, desăvârşită; în cadrul demersului eliberării, natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*, registrul obiectelor determinate, trebuie cunoscute pe deplin, trebuie recunoscute ca fiind în totalitate non-existente, în totalitate iluzorii *(atyantābhāva)*.

parikalpitasvabhāva – natura concepută; cel de-al treilea registru al existenţei, registrul existenţei determinate. De acest registru ţin identitatea individuală şi obiectele determinate. Este un registru în totalitate non-existente *(atyantābhāva)*. De asemenea, constituie registrul unde se produce tot ceea ce ţine de condiţia umană alterată, adică eroarea, înlănţuirea, perturbaţia, suferinţa.

parinișpannasvabhāva – natura desăvârşită; registrul realităţii ultime, al absolutului.

parinirvāṇa – extincţie totală; idealul soteriologic al Hīnayānei, care consta dintr-o extincţie totală a individualităţii şi a oricărei alte experienţe.

praṇidhāna, praṇidhi – angajament, legământ; după eliberare, un Bodhisattva nu se retrage din registrul manifestării, ci rămâne acolo luându-şi angajamentul de a ajuta restul fiinţelor ca şi ele să poată obţine eliberarea.

prabhāsvara(tva) – luminuozitatea, auto-reflexivitatea (realităţii ultime); deşi Vijñānavāda clasică încearcă să separe cât mai radical cu putinţă realitatea ultimă de conştiinţa considerată a avea un caracter strict fenomenal, totuşi autorii şcolii îi atribuie absolutului o anumită auto-reflexivitate, o anumită luminuozitate, ceea ce implică o anumită natură conştientă a realităţii ultime.

prahāṇa, prahīṇa – abandonare, *praheya* – care trebuie abandonat; deşi Vijñānavāda tinde în general să considere natura dependentă, fluxul cauzal, ca fiind asociate în mod firesc realităţii ultime, totuşi, în anumite contexte, se susţine că în cadrul demersului eliberării acestea trebuie abandonate.

prapañca – proliferare conceptuală, manifestare conceptuală; registrul iluzoriu al entităţilor determinate, care este experimentat de acela care aderă *(abhiniveśa)* la realitatea sistemului categorial, care consideră discriminările conceptuale ca fiind reale.

prapañcavāsanā – întipăriri ale proliferării/manifestării conceptuale; întipăriri lăsate în seria conştiinţei de manifestarea conceptuală şi care, în viitor, vor da naştere altor experienţe de acest tip.

prasaṅga – contradicţie, absurditate, *prasaṅgavāda* – metoda reducerii la absurd; deoarece şcoala Mādhyamika refuză validitatea, fie ea şi una provizorie, a oricărei construcţii conceptuale, demersul său filosofic este, în mod strict, unul deconstructiv, care se rezumă la a demonstra absurdităţile, contradicţiile interne implicate de afirmarea realităţii oricărui sistem categorial.

pratītyasamutpāda – seria coproducerilor condiţionate, fluxul cauzal; termenul desemnează în Mahāyāna primară şi în Madhyāmika ceea ce autorii Vijñānavāda desemnează ca „natura dependentă” *(parikalpitasvabhāva)*. Este vorba despre un flux cauzal amorf, lipsit de determinaţie, de delimitaţie, caracterizat de o întrepătrundere cauzală universală.

pratipakṣa – contracarant; doctrina budhistă este în totalitate lipsită de relevanţă cognitivă. Ea reprezintă doar un contracarant al erorilor la care aderă fiinţele umane şi care le ţin pe acestea înlănţuite.

pratyakṣa – percepţie; termen important în Sautrāntika-Yogācāra. Desemnează percepţia brută, la nivelul căreia conceptualizarea, subsumarea categorială nu au fost încă operate, percepţia al cărei obiect sunt „caracteristicile proprii” *(svalakṣaṇa)*. Experienţa naturii dependente, a fluxului cauzal, se arată sub forma acestei „percepţii brute”.

pratyekabuddha – eliberat în mod individual; idealul ascetic al Hīnayānei, ascetul ce atingea eliberarea anihilându-şi propria sa individualitate şi care, după eliberare, nu se menţinea la nivelul manifestării în vederea ajutorării restului fiinţelor astfel ca ele să poată obţine eliberarea.

pravṛtti – practică, experienţă conştientă; experienţă umană conştientă, ce constituie un produs al celor şase conştiinţe operaţionale *(pravṛttivijñāna)*.

pudgala – persoană; este în totalitate iluzorie; vezi *ātman* şi *santāna, saṃtāna*!

sādhāraṇa – comun; ceea ce este comun, împărtăşit, la nivelul experienţei diverşilor indivizi umani. Aparenţa de obiectivitate a „obiectelor”, a Universului, se datorează tocmai faptului că acestea sunt produse de reziduurile karmice comune mai multor fiinţe.

sākṣātkṛta – realizare directă; în cadrul procesului eliberării, realităţii ultime, naturii desăvârşite *(parinispannasvabhāva)*, îi este asociată „realizarea directă”.

sāmānyalakṣaṇa – caracteristică generală; termen important în Sautrāntika-Yogācāra; natura conceptuală, categorială, iluzorie care este suprapusă în mod arbitrar peste experienţa senzorială constituită doar din „caracteristici proprii” *(svalakṣaṇa)*.

sāsrava – caracterizat de tendinţa către proliferare; orice formă a existenţei alterate este caracterizată de această tendinţă către perpetuarea propriei sale condiţii.

saṃgraha, saṃgṛhīta, saṃ-gṛh – strângere laolaltă, strânşi laolaltă, a strânge laolaltă; funcţia conştiinţei-depozit este aceea de a strânge laolaltă într-un unic flux cauzal universal având o natură ideatică întreaga manifestare.

saṃkleśa – perturbaţii; atitudinile afecţionate, pasionale, existenţiale, ce iau naştere pe baza identificării iluzorii cu sinele individual şi care perturbă starea de calm a realităţii.

saṃkleśabhāga – componenta perturbată; fluxul cauzal asociat în mod firesc realităţii ultime devine alteraţie, dobândeşte o formă, o „componentă” perturbată, alterată, atunci când este interpretat în mod categorial. Componenta perturbată reprezintă natura dependentă *(paratantrasvabhāva)* căreia îi este asociată natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*.

saṃmūrccha – coagulare; conştiinţa care, în mod eronat, îşi asumă o identitate individuală *(ātman, pudgala)* se „coagulează” cu acele manifestări ce constituie identitatea individuală.

saṃsāra – transmigraţie, condiţie perturbată.

saṃvṛta, saṃvṛti – acoperire; realitatea convenţională *(saṃvṛtisatya)* reprezintă o acoperire, o falsificare a realităţii autentice.

sahaja – înnăscut; identificarea cu persoana, cu sinele individual, de care este responsabilă mintea *(manas)* reprezintă o experienţă înnăscută, inerentă oricărei fiinţe.

sajātīya, sabhāga – de aceeaşi specie, de acelaşi tip; între factorii *(dharma)* şi germenii *(bīja)* ce intră în constituirea conştiinţei-depozit există o relaţie de similaritate tipologică.

sama, samatva, samatā – uniformitate.

samacitta – conştiinţa uniformă; conştiinţa ce nu distinge între sine şi ceilalţi.

samatājñāna – cunoaşterea uniformităţii; cunoaşterea uniformă a realităţii ultime.

sambandha – legătură, conexiune; reprezentând principiul a tot ceea ce există, despre realitatea ultimă a trebuit să se accepte o anumită „legătură”, o anumită „conexiune” cu alteraţia, conexiune ce afectează puritatea sa desăvârşită.

samutthāna – accentuare, creştere; deşi conştiinţa-depozit, natura dependentă, este în general considerată a fi lipsită de alteraţie, totuşi ei îi este atribuită o funcţie de „accentuare” a experienţei perturbate şi a întipăririlor karmice ce asigură perpetuarea experienţei perturbate.

santāna, saṃtāna – seria (personală); fiinţa umană nu reprezintă altceva decât o serie de factori *(dharma)* discreţi cărora le este suprapusă iluzia unităţiişi a persistenţei, devenind astfel o „persoană” *(pudgala)*, un „individ” *(ātman)*.

sarvabījaka – cea care deţine toţi germenii; conştiinţa-depozit este conştiinţa fenomenală universală, la nivelul căreia sunt întipăriţi toţi germenii şi toate manifestările.

sarvathāniḥsvabhāva – absenţa totală (sub orice formă) a naturii proprii; nihilism absolut, atribuit uneori în mod eronat filosofiei Mādhyamika şi fiind respins de autorii Vijñānavāda.

sarvatraga – (factor) omniprezent; factori, experienţe care, conform Vijñānavādei, sunt asociaţi oricărei conştiinţe; teoria despre aceşti factori este problematică şi ar putea constitui o moştenire din filosofia Abhidharma nu foarte bine încadrată în sistemul Vijñānavādei.

satkāyadṛṣṭi – perceperea realităţii corpului; iluzia existenţei individuale a unei persoane, identificată cu corpul.

Sautrāntika-Yogācāra – ramura logicistă a şcolii Vijñānavāda; printre altele, accentuează asupra distincţiei epistemice dintre percepţia pură (pratyakṣa), brută, lipsită de conceptualizare, având ca obiect „caracteristicile proprii” *(svalakṣaṇa)* şi considerată a fi reală, pe de o parte, şi conceptul, categoria, „cunoaşterea ulterioară”, „inferenţa” *(anumāna)* având ca obiect „caracteristicile generale” *(sāmānyalakṣaṇa)* şi considerată a fi iluzorie, pe de altă parte.

sendriyakakāya – corpul cu organele sale; obiectul apropriat de conştiinţă ca identitate proprie este corpul cu organele sale.

srota – şuvoi; conştiinţa-depozit, fluxul cauzal, se prezintă sub forma unui şuvoi de factori şi nu sub forma unei substanţe unitare.

sthāna – loc, locaţie; nu este ceva exterior individului, ci reprezintă doar o experienţă comună mai multor indivizi datorită întipăririlor karmice similare ale acestora.

svabhāva – 1. natură proprie, identitate proprie (a unei entităţi); este considerată a fi în totalitate iluzorie. 2. natură; termenul este folosit pentru a desemna pe fiecare dintre cele trei naturi, pe fiecare dintre cele trei registre ontologice.

svalakṣaṇa – caracteristici proprii; termen important în ramura Sautrāntika-Yogācāra; orice experienţă nu reprezintă altceva decât un set de caracteristici unice, irepetabile, imposibil de conceptualizat. Îşi găseşte un echivalent în „percepţia brută" a psihologiei occidentale.

sva-para-viśeṣa – diferenţierea dintre sine şi celălalt; discriminare iluzorie, eronată, pe care o efectuează cel ce îşi asumă o identitate individuală.

svasaṃvittibhāga – componenta auto-reflexivităţii; conform şcolii logiciste Sautrāntika-Yogācāra, cea de-a treia componentă a conştiinţei, care sintetizează ideaţiile primelor două, adică componenta obiect şi componenta subiect.

svasaṃvittisaṃvittibhāga – componenta auto-reflexivităţii reflexivităţii; o a patra componentă a conştiinţei, admisă în şcoala lui Dharmapāla, şi care ar sintetiza ideaţiile celor trei componente admise în Sautrāntika-Yogācāra.

śāśvata, śāśvatavāda – eternalism, persistenţă; persistenţa, autonomia ontologică atribuită în mod eronat obiectelor experienţei în sistemele filosofice realiste.

śrūtavāsanā, śrūtabhāvanā – întipăririle audiţiei (doctrinei); întipărirea la nivelul conştiinţei a germenilor puri, originaţi în absolut şi nu în experienţa perturbată, şi transmişi diverşilor indivizi umani prin intermediul predicării doctrinei *(dharma)*. Prin aceasta se iniţiază demersul de eliberare.

śūnya, śūnyatā – vid, vacuitate; întreaga experienţă umană, cu tot ceea ce presupune aceasta – eroare, înlănţuire, perturbaţie, suferinţă – este considerată a fi „vidă", lipsită de natură proprie.

śūnayatāśūnyatā – vacuitatea vacuităţii; demersul de afirmare a vacuităţii este el însuşi vid.

tṛṣṇā – „sete", dorinţă; ia naştere pe baza identificării eronate cu sinele individual şi constituie o perturbare *(kleśa)* a calmului *(śānta)* caracteristic realităţii.

tajjātīya – de acelaşi tip de aceeaşi „specie"; asemănare categorială. Vezi *sajātīya, sabhāga*!

tathāgata – eliberat, literal „cel care a devenit aşa"; cel care a devenit una cu absolutul-aseitate şi a cărui condiţie nu poate fi descrisă prin intermediul a nimic altceva.

tathāgatagarbha – embrionul eliberat; absolutul ce subzistă la nivelul oricărei fiinţe în calitate de substrat eliberat al acesteia.

tathatā – aseitatea, faptul de a fi aşa cum este; absolutul, datorită transcendenţei sale, nu poate fi descris prin intermediul a nimic altceva, acesta fiind, pur şi simplu, aşa cum este.

tattva – realitate.

trisvabhāva – cele trei naturi, cele trei registre ale existenţei; realitatea ultimă (*parinispannasvabhāva* – natura desăvârşită), fluxul cauzal asociat acesteia

(*paratantrasvabhāva* – natura dependentă) şi registrul determinaţiilor ce ţin de individ (*parikalpitasvabhāva* – natura concepută).

tulyakarma – karma similară; întipăririle karmice similare ale mai multor indivizi, care produc experienţe similare, experienţe interpretate într-un mod eronat ca fiind „lumea obiectivă”, Universul.

upādāna, upādi – apropriaţie; experienţa, actul eronat prin care conştiinţa îşi apropriază anumite manifestări ca identitate proprie. Individul uman se constituie tocmai prin apropierea de către conştiinţă a unei identităţi personale.

upacāra – metaforă, folosire figurativă; conceptele, cuvintele sunt considerate drept metafore întrucât, deşi entitatea intenţionată de ele este non-existentă, totuşi aceasta nu implică non-existenţa absolută a tot ceea ce ţine de experienţă. O metaforă, şi tot astfel un cuvânt, un concept, se referă la ceva ireal, însă pe baza unei realităţi preexistente.

upekṣā – indiferenţă; senzaţia *(vedanā)* asociată conştiinţei-depozit este cea de „indiferenţă”, senzaţiile de plăcere *(sukha)* sau de durere *(duḥkha)* fiind caracteristice existenţei individuale alterate.

utpattiniḥsvabhāva(tā) – absenţa unei naturi proprii a naşterii; fluxul cauzal amorf, unitar, este caracterizat de această absenţă a unei naturi proprii a naşterii întrucât la nivelul său nu se individualizează nimic, nu ia naştere niciun obiect.

vāsanā – întipărire (în conştiinţă); orice experienţă lasă în seria conştiinţei anumite întipăriri, anumiţi germeni *(bīja)* care în viitor vor da naştere altor experienţe.

vijñāna – conştiinţă; vezi *citta*! Conştiinţa nu este o substanţialitate, nu este altceva decât ideaţiile *(vijñapti)*, ci, mai degrabă, reprezintă totalitatea ideaţiilor.

vijñānapariṇāma – transformările conştiinţei; datorită caracterului momentan al factorilor *(dharma)*, conştiinţa-depozit se găseşte într-o perpetuă transformare. Totuşi, transformările ei nu trebuie înţelese ca trecerea de la o stare determinată la o altă stare determinată, ci, mai degrabă, ele sunt asemănătoare dinamismului amorf ce se produce într-o masă gazoasă.

vijñapti – ideaţie; întreaga manifestare are o natură ideatică; este important faptul că ideaţiile sunt lipsite de substanţialitate.

vijñaptimātra(tā) – „doar ideaţie”; teza centrală a budhismului Vijñānavāda ce afirmă natura ideatică a întregii manifestări.

vikalpa – discriminare, concept; este în totalitate iluzoriu, fiind doar un produs al conştiinţei subiective. Aderarea *(abhiniveśa)* la realitatea discriminărilor conceptuale creează registrul iluzoriu al obiectelor determinate, la nivelul căruia se produce starea de înlănţuire şi suferinţa.

vipāka – maturizare (karmică); procesul prin care germenii karmici întipăriţi de experienţa perturbată a fiinţelor se actualizează sub forma unor noi experienţe subiective, sub forma unui nou destin *(gati)*.

vipāka-vipākaja – maturizare – produs al maturizării, „ceea ce este născut din maturizare”); dihotomie operată de autorii Vijñānavāda cu scopul de a menţine puritatea experienţei conştiinţei-depozit. Conştiinţei-depozit îi asociată doar maturizarea

karmică, nu şi produsul acestei maturizări, adică fiinţa umană, experienţa umană perturbată, care este considerată ca ţinând de un alt registru ontologic, şi anume cel al „produselor maturizării".

viparyāsa – eroare; orice tip de discriminare, de delimitaţie, de determinaţie, reprezintă eroare întrucât tot ceea ce există este realitatea ultimă caracterizată de uniformitate şi fluxul cauzal amorf, unitar, asociat acestuia.

viparyāsamūla – eroare fundamentală; experienţa minţii *(manas)*, care substituie adevărata identitate a celui ce experimentează cu identitatea individuală iluzorie şi care, prin aceasta, induce eroare la nivelul tuturor experienţelor ulterioare ale individului, este considerată drept „eroarea fundamentală".

vyavadānabhāga – componenta eliberată (a fluxului cauzal); fluxul cauzal nu este în mod intrinsec alterat, el reprezentând alteraţie doar atunci când, în mod eronat, este interpretat într-o manieră categorială. Însă atunci când este liber de eroarea subsumării categoriale, în forma sa eliberată, el este asociat în mod firesc realităţii ultime. Componenta eliberată reprezintă natura dependentă *(paratantrasvabhāva)* liberă de natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*.

vyavahāra – convenţie, practică; vyavahārasatya – adevăr convenţional; construcţia conceptuală este în totalitate lipsită de relevanţă cognitivă, reprezintă doar o „practică" subiectivă. Adevărul empiric nu este atât un concept epistemic, ci, mai degrabă, reprezintă consensul, concordanţa unor reprezentări subiective şi lipsite de valoare cognitivă.

yathākhyāti – modul în care apare; natura concepută *(parikalpitasvabhāva)*, discriminăruile conceptuale, subsumările categoriale operate în mod eronat asupra fluxului cauzal amorf.

yatkhyāti – ceea ce apare; natura dependentă *(paratantrasvabhāva)*, fluxul cauzal amorf în legătură cu care nu se poate afirma nicio identitate determinată, acesta fiind, pur şi simplu, „ceea ce apare".

Bibliografie surse secundare

Al-Kalabadhi, Abu Bakr. (1994), *The Doctrine of the Sufis (Kitab al-Ta'arruf li-madhhab ahl al-tasawwuf)*, New-Delhi: Kitab Bhavan. (trad. de Arthur John Arberry)

Augustine, Morris J. (1981), „The Sociology of Knowledge and Buddhist – Christian Forms of Faith, Practice and Knowledge”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 8.3-4: 237-260.

Bapat, P.V. (ed.) (1997), *2500 Years of Buddhism*, Government of India, Ministry of Information and Broadcasting: Publications Division.

Bhattacharya, B. (1929), „A Peep into the later Buddhism”, Poona: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 5.1-2: 1-24.

Boboc, Al., Roşca, Ioan. (1995), *Filosofie contemporană*, Bucureşti: Editura Garamond.

Bodhi, Bhikkhu. (1993), *A Comprehensive Manual of Abhidhamma*, Kandy: Buddhist Publication Society.

Bria, Ion. (1981), *Dicţionar de Teologie Ortodoxă*, Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române.

Buswell, Robert E. Jr. (ed. general) (2003), *Encyclopedia of Buddhism,* Thomson Gale, 2 vol.

Cabezon, J.I. (1992), *A Dose of Emptiness.: An Annotated Translation of the Stong Thun Chen Mo of Mkhas Grub Dge Legs Dpal Bzang,* Albany: State University of New York Press.

Chakrabarti, Arindam. (1992), „I Touch What I Saw” *Philosophy and Phenomenological Research*, 52.1: 103-116.

Chalmers, Robert. (1898), „Tathagata”, *The Journal of the Royal Asiatic Society*, 1898: 103-115.

Chatterji, Durgacharan. (1931), „The Problem of Knowledge and the Four Schools of Later Buddhism”, Poona: *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 12.3: 205-215.

Chaudhary, Angraj. (1994), *Essays on Buddhism and Pali Literature*, Delhi: Eastern Book Linkers.

Cheng, Anne. (2001), *Istoria gândirii chineze*, Polirom. (trad. de Florentina Vişan şi Viorel Vişan)

Cheng, Hsueh-Li. (1982), „Causality As Soteriology: An Analysis of The Central Philosophy of Buddhism”, *Journal of Chinese Philosophy*, 9: 423-440.

Ch'ien, Edward T. (1984), „The Conception of Language And The Use of Paradox In Buddhism And Taoism”, *Journal of Chinese Philosophy*, 11: 375-399.

Ch'ien, Edward T. (1988), „The Neo-Confucian Confrontation with Buddhism: A Structural And Historical Analysis”, *Journal of Chinese Philosophy*, 15: 347-348.

Chung, Bongkil. (1993), „Appearance and Reality in Chinese Buddhist Metaphysics from a European Philosophical Point of View”, *Journal of Chinese Philosophy* 20: 57-72.

Chung, Bongkil. (1996), „Beneficence as the Moral Foundation in Won Buddhism”, *Journal of Chinese Philosophy,* 23: 193-211.

Confucius (1996), *Analecte*, Bucureşti: Humanitas. (trad. de Florentina Vişan).

Conze, Edward. (1975), *Buddhism: Its Essence and Development*, Harper Colophon Books.

Conze, Edward. (1956), *Buddhist Meditation*, London: George Allen and Unwin.

Conze, Edward. (1963), „Buddhist Philosophy and Its European Parallels”, *Philosophy East and West* 13: 9-23.

Conze, Edward. (1958), *Buddhist Wisdom Books*, London: George Allen and Unwin.

D'amato, M. (2005) *Three Natures, Three Stages: An Interpretation of the Yogācāra Trisvabhāva-Theory*, Journal Of Indian Philosophy, 33.2: 185-207.

Das Gupta, Surendra Nath. (1928), „Philosophy of Vasubandhu in Vimsatika and Trimsika”, *The Indian Historical Quarterly*, 4.1: 36-43.

Delumeau, Jean (ed). (1996), *Religiile lumii*, Bucureşti: Humanitas.

Deussen, Paul. (1998), *The System of the Vedānta*, Delhi: Low Price Publications. (trad. de Charles Johnston).

Dharmarāja, Adhvarīndra. (1997), *Vedānta-paribhāṣā*, Calcutta: Advaita Ashrama. (trad. de Swami Madhavananda).

Dutt, Nalinaksha. (1973), *Aspects of Mahayana Buddhism and Its Relation to Hinayana*, Calcutta: Firma K.L. Mukhopadhyay.

Dutt, Nalinaksha. (1930), „The Place of the Aryasatyas and Pratitya Samutpada in Hinayana and Mahayana”, *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 6.2: 101-127.

Edgerton, Franklin. (1959), „Did the Buddha Have a System of Metaphysics?” *Journal of the American Oriental Society*, 79.2: 81-85.

Elder, George. (ed.) (2002) *Buddhist Insight: Essays by Alex Wayman*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Eliade, M. (1992), *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, Chişinău: Universitas, 3 vol.

Epstein, Ronald. (1985), *The Transformation of Consciousness into Wisdom in the Chinese Consciousness-Only School According to the Cheng Wei-Shi Lun*, Vajra Bodhi Sea, 1-3.

Forman, Robert K.C. (1989), „Paramartha and modern constructivists on mysticism: Epistemological monomorphism versus duomorphism”, *Philosophy East and West* 39.4: 393-418.

Frauwallner, E. (1951), *On the Date of the Buddhist Master of the Law, Vasubandhu*, Roma: Istituto per studie del medie e estremo oriente.

Fredericks, James L. (1995), „The incomprehensibility of God: A Buddhist reading of Aquinas”, *Theological Studies*, 56.3: 506-520.

Ganguly, Swati. (1984), „Paramārtha and Hsuan-Tsang on the Tathāgatagarbha and the Ālayavijñāna Causation: A Perspective of the Buddhist Idealism in China”, Delhi: *Journal of the Buddhist Studies*, VIII: 7-12.

Gokhale, V.V. (1948), „A Rare Manuscript of Asamga's Abhidharmasamuccaya” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 11.1-2: 207-213.

Griffiths, Paul, J. (1999), *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*, Delhi: Sri Satguru Publications.

Grimes, John. (1999), *Dictionar de filozofie indiană*, Bucureşti: Humanitas. (trad. Liliana Donose Samuelsson)

Habito, Ruben L.F. (1985), „On Dharmakāya as Ultimate Reality Prolegomenon for a Buddhist – Christian Dialogue”, *Japanese Journal of Religious Studies*,12.2-3: 233-252.

Hamilton, Clarence H. (1931), „Hsüan Chuang and the Wei Shih Philosophy” *Journal of the American Oriental Society*, 51.4: 291-308.

Hamilton, Clarence H. (1933), „K'uei Chi's Commentary on Wei-shih-er-shih-lun” *Journal of the American Oriental Society*, 53.2: 144-151.

Hamilton, Clarence H. (1932), „Review of Suzuki's *Studies in the Laṅkāvatāra-sūtra*”, *Journal of the American Oriental Society*, 52: 91-93.

Hamilton, Clarence H. (1950), „The Idea of Compassion in Mahāyāna Buddhism” *Journal of the American Oriental Society*, 70.3: 145-151.

Har Dayal. (1999), *Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Harris, Ian Charles. (1991), *The continuity of Madhyamaka and Yogacara in Indian Mahayana Buddhism,* Leiden: E.j. Brill, 1991.

Harrison, Paul. (1987), „Who Gets to Ride in the Great Vehicle? Self-image and Identity among the Followers of the Early Mahāyāna”, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, 10.1: 67-90.

Hirabayashi, Jay; Iida, Shotaro. (1977), „Another Look on the Mādhyamika vs. Yogācāra Controversy Concerning Existence and Non-existence” în Lancaster, L. (1977) *Prajñāpāramitā and Related Systems. Studies in Honour of Edward Conze*, Berkeley University Press.

Incze, Dănilă. (1995), *Dicţionar sanskrit-român. Rădăcini verbale. Forme şi sensuri*, Bucureşti: Editura Universităţii Bucureşti.

Ishigami-Iagolnitzer, Mitchiko. (1997), „The self and the person as treated in some Buddhist texts”, *Asian Philosophy* 7.1: 37-45.

Iyengar, H.R. Rangaswamy. (1929), „Vasubandhu and the Vadavidhi”, *The Indian Historical Quarterly*, V.1: 81-86.

Jaini, Padmanabh S. (1958a), „Buddha's Prolongation of Life” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 21.1-3: 546-552.

Jaini, Padmanabh S. (1958b), „On the Theory of Two Vasubandhus” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 21.1-3: 48-53.

Jaini, Padmanabh S. (1959), „The Sautrāntika Theory of „Bīja” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 22.1-3: 236-249.

Jaini, Padmanabh S. (1972), „The „Ālokā” of Haribhadra and the „Sāratamā” of Ratnākaraśānti: A Comparative Study of the Two Commentaries of the „Aṣṭasā-hasrikā” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* 35.2: 271-284.

Jan, Yun-hun. (1981), „The mind as the buddha-nature: The concept of the Absolute in Ch'an Buddhism” *Philosophy East and West* 31.4: 467-477.

Jayatilleke, J.N. (1963), *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Jones, Lindsay. (ed. general) (2005), *Encyclopedia of Religion. Second Edition,* Thomson Gale, 14 vol.

de Jong, J.W. (1972a), *The Problem of the Absolute in the Mahāyāna*, Journal of Indian Philosophy, 2.1: 1-6.

de Jong, J.W. (1972b), *Emptiness*, Journal of Indian Philosophy, 2.1: 7-15.

Kalupahana, David J. (1974), „The Buddhist Conception of Time and Temporality", *Philosophy East and West* 24.2: 181-191.

Kern, H. (1972), *Manual of Indian Buddhism*, Delhi-Varanasi: Indological Book House.

Keenan, John P. *(1993), „*Review of *The Continuity of Madhyamaka and Yogacara in Indian Mahayana Buddhism* by Ian Charles Harris", *Journal of the American Oriental Society*, 113.1: 146-148.

Kennedy, J. (1902), „Buddhist Gnosticism, the System of Basilides", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1902: 377-415.

King, Richard. (1994), „Early Yogaacaara and Its Relationship with the Madhyamaka School", *Philosopyh East and West*, 44.4: 659-683.

King, Richard (1998). „Vijnaptimatrata and the Abhidharma context of early Yogacara", *Asian Philosophy*, 8.1: 5-18.

Kiyota, Minoru. (1985), „Tathāgatagarbha Thought: a Basis of Buddhist Devotionalism in East Asia", *Japanese Journal of Religious Studies*, 12.2-3: 207-231.

Klostermaier, Klaus. (1991), „The Nature of Buddhism", *Asian Philosophy* 1.1: 29-38.

Kodera, Takashi James. (1977), „The Buddha-nature in Dogen's Shobogenzo", *Japanese Journal of Religious Studies*, 4.4: 267-292.

Koseki, Aaron K. (1984), „Chi-tsang's Sheng-man pao-k'u: The true Dharma Doctrine and the Bodhisattva Ideal", *Philosophy East and West*, 34.1: 67-83.

Lai, Whalen. (1977a), „Chinese Buddhist Causation Theories: An Analysis of the Sinitic Mahaayaana Understanding of Pratitya-samutpaada", *Philosophy East and West*, 27.3: 241-264.

Lai, Whalen. (1977b), „The meaning of „mind-only" (wei-hsin): An analysis of a sinitic Mahaayaana phenomenon", *Philosophy East and West*, 27.1: 65-83.

Lai, Whalen. (1979), „Ch'an metaphors: Waves, water, mirror, lamp" *Philosophy East and West*, 29.3: 245-253.

Lai, Whalen. (1986), „The Defeat of Vijnaaptimatrataa In China: Fa-Tsang On Fa-Hsing And Fa-Hsiang", *Journal of Chinese Philosophy*, 13: 1-19.

Larrabee, M.J. (1981), „The one and the many: Yogaacaara Buddhism and Husserl", *Philosophy East and West* 32.1: 3-14.

Liu, Ming-Wood. (1982), „The Doctrine of the Buddha-nature in the Mahaayaana Mahaaparinirvaana-suutra" *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 5.2: 63-94.

Liu, Ming-Wood. (1985a), „The mind-only teaching of Ching-ying Hui-Yuan: An early interpretation of Yogaacaara thought in China", *Philosophy East and West*, 35.4: 351-375.

Liu, Ming-Wood. (1985b), „The Yogaacaaraa and Maadhyamika interpretation of the Buddha-nature concept in Chinese Buddhism” *Philosophy East and West* 35.2: 171-192.

Liu, Ming-Wood. (1989), „The Early Development of the Buddha-nature Doctrine in China”, *Journal of Chinese Philosophy* 16: 1-36.

Marin, Constantin. (1993), *Filosofia indiană*, Iaşi: Moldova.

McDermott,Charlene. (1973), „Asaṅga's Defense of Ālayavijñāna. Of Catless Grins and Sundry Related Matters”, *Journal of Indian Philosophy*, 2: 167-174.

McDermott, James P. (1975), „The Kathāvatthu Kamma Debates” *Journal of the American Oriental Society*, 95.3: 424-433.

McEvilley, Thomas. (1980), „Plotinus and Vijnanavada Buddhism”, *Philosophy East and West* 30.2: 181-193.

Medeleanu, M., Dinu, F. (2002), *Compendiul filosofiilor indiene. Sarvadarśanasiddhāntasaṃgraha*, Bucureşti: Editura Herald.

Monier-Williams, Monier. (1997), *A Sanskrit-English Dictionary*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Monier-Williams, Monier. (1996), *A Dictionary, English and Sanskrit*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Murti, T.R.V. (2003), *Central Philosophy of Buddhism. A Study of Madhyamika System*, Delhi: Munshiram Manoharlal.

Nagao, Gadjin M. (1978), „What Remains in Śūnyatā: a Yogācāra Interpretation of Emptiness”, în Kiyota, Minoru. (1978), *Mahāyāna Buddhist Meditation: Theory and Practice*, Honolulu: University of Hawaii Press.

Nakamura, Hajime. (1955), „Upanisadic Tradition and The Early School of Vedanta as Noticed in Buddhist Scripture” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 18.1-2: 74-104.

Nakamura, Hajime. (1967), „Interrelational Existence”, *Philosophy East and West*, 17.1-4: 107-112.

Narain, Harsh. (1964), „Suunyavaada: A Reinterprertation”, *Philosophy East and West* 13.4: 311-338.

Nedu, Ovidiu (trad.). (2002), *Advaita Vedānta*, Bucureşti: Editura Herald.

Oldmeadow, Harry. (1977), „Delivering the Last Blade of Grass: Aspects of the „bodhisattva” Ideal in the Mahayana” Asian Philosophy, 7.3: 181-194.

Obermiller, E. (1932), „The Doctrine of Prajna-paramita as Exposed in the Abhisamayalamkara of Maitreya”, *Acta Orientalia* XI.

Pajin, Dusan. (1992), „One is All. A Translation and Analysis of the Hsin-hsin Ming”, *Journal of Chinese Philosophy*, 19: 81-108.

Paul, Diana. (1979), „The Concept of Tathāgatagarbha in the Śrīmlādevā Sūtra (Sheng-Man Ching)” *Journal of the American Oriental Society*, 99.2: 191-203.

Paul, Diana Y. (1981), „The Structure of Consciousness in Paramaartha's Purpoted Trilogy”, *Philosophy East and West*, 31.3: 297-319.

Potter, Karl. (1961), „A Fresh Classification of India's Philosophical Systems” *The Journal of Asian Studies*, 21.1: 25-32.

Potter, Karl. (ed.) (1999), *Encyclopedia of Indian Philosophies. Volume VIII. Buddhist Philosophy from 100 to 350 A.D.*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Prasad, Chakravarthi Ram. (1993), „Dreams and Reality: The Sankarite Critique of Vijnanavada”, *Philosophy East and West* 43.3: 405-455.

Radhakrishnan, S. (1926), „Indian Philosophy": Some Problems” *Mind*, New Series, 35: 154-180.

Rhys Davids, C. (2002), *Buddhist Psychology: An Inquiry into the Analysis and Theory of Mind in Pali Literature*, Cosmo.

Rhys Davids, C.A.F. (1903), „The Soul-Theory in Buddhism” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1903: 587-591.

Rhys Davids, T.W. (1891), „The Sects of the Buddhists”, *The Journal of the Royal Asiatic Society*: 409-422.

Ruegg, D.S. (1963), „The Jo nan pas: A School of Buddhist Ontologists According to the Grub Mtha' šel gyi me lon” *Journal of the American Oriental Society*, 83.1: 73-91.

Ruegg, D. Seyfort (1967), „On a Yoga Treatise in Sanskrit from Qïzïl” *Journal of the American Oriental Society*, 87.2: 157-165.

Ruegg, D. Seyfort. (1976), „The Meanings of the Term „Gotra” and the Textual History of the „Ratnagotravibhāga” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 39.2: 341-363.

Sastri, Suryanarayana; Raja, Kunshan. (1992), *Bhāmatī of Vācaspati*, The Adyar Library and Research Centre.

Schmithausen, Lambert. (1987), *Ālayavijñāna: On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies, Studia Philologica Buddhica Monograph Series, 2 vol.

Schuon, Frithjof. (1994), *Să înţelegem islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane*, Bucureşti: Humanitas. (trad. de Anca Manolescu).

Sharma, Suraj Narain. (1994), *Buddhist Social and Moral Education*, Delhi: Parimal Publications.

Shastri, Indra Chandra. (1994), *Jaina Epistemology*, Varanasi: P.V.Research Institute.

Shaw, Miranda. (1987), „William James and Yogaacaara philosophy: A comparative inquiry”, *Philosophy East and West*, 37.3: 223-244.

Shoto, Hase. (1984), „Knowledge and Transcendence: Modern Idealist Philosophy and Yogacara Buddhism” (Part. I), *Japanese Journal of Religious Studies*, 11.1: 77-93.

Shoto, Hase. (1984), „Knowledge and Transcendence: Modern Idealist Philosophy and Yogacara Buddhism” (Part. II), *Japanese Journal of Religious Studies*, 11.2-3: 169-194.

Singh, Amar. (1995), *The Sautrantika Analytical Philosophy*, Delhi: Dharmacakra Publications.

Soga, Ryojin. (1996), „Storage Consciousness”, *Parabola*, 21.1: 72-75.

Sogen, Yamakami. (2002), *Systems of Buddhistic Thought*, New Delhi: Cosmo.

Stăniloaie, Dumitru. (1996), *Teologia dogmatică ortodoxă*, Bucureşti: Editura Institutului Biblic şi de Misiune al BOR, vol. I.

Stcherbatsky, Th. (1999), *Buddhist Logic*, Delhi: Motilal Banarsidass, vol. I.
Stcherbatsky, Th. (2002), *The Central Conception of Buddhism and the Meaning of the Word „Dharma”,* Delhi: Motilal Banarsidass.
Stcherbatsky, Th. (1990), *Conception of Buddhist Nirvana*, Delhi: Motilal Banarsidass.
Stcherbatsky, Th. (1932), „The Doctrine of the Buddha” *Bulletin of the School of Oriental Studies*, 6.4: 867-896.
Streng, Frederick J. (1982), „Realization of Param Bhutakoti (Ultimate Reality-limit) in the Astasahasrika Prajnaparamita Sutra”, *Philosophy East and West*, 32.1: 91-98.
Suzuki, Daisetz Teitaro. (2000), *Outlines of Mahayana Buddhism*, Delhi: Munshiram Manoharlal.
Taranātha. (1980), *History of Buddhsim in India*, Calcutta. (trad. din tibetană de Lama Chimpa şi Aloka Chattopadyaya)
Thomas, E.J. (1933), *The History of Buddhist Thought*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Company, Ltd.
Thurman, Robert F. (1996), *Essential Tibetan Buddhism*, HarperCollins Publishers.
Tucci, Giuseppe. (1928), „The Vadavidhi”, *The Indian Historical Quarterly*, IV.4: 630-636.
Tucci, Giuseppe. (1929), „Buddhist Logic before Dinnaga (Asanga, Vasubandhu, Tarka-sastras)”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 1929: 451-488.
Tucci, Giuseppe. (1995), *Teoria şi practica mandalei*, Bucureşti: Humanitas. (trad. Ioan Milea)
Ueda, Yoshifumi. (1967), „Two Main Streams of Thought in Yogacara Philosophy”, *Philosophy East and West* 17: 155-165
Vallee Poussin, Louis de la. (1906), „Studies in Buddhist Dogma”, *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain And Ireland* 1906: 943-977.
Vallee Poussin, Louis de la. (1928), „Note on Sunyata and the Middle Path”, *The Indian Historical Quarterly*, IV.1: 161-168.
Vallee Poussin, L. de la. (1938), „Buddhica” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 3.2: 137-160.
Vassiliev, Boris. (1973), „Ju-shih Lun”: A Logical Treatise Ascribed to Vasubandhu” *Bulletin of the School of Oriental Studies* 8.4: 1013-1037.
Verdu, Alfonso. (1966), „The „Five Ranks” Dialectic of the Soto-Zen School in the Light of Kuei-Feng Tsung-Mi's „Ariya-Shiki” Scheme” *Monumenta Nipponica*, 21.1-2: 125-170.
Vidyabhusana, Satischandra. (1998), *A History of Indian Logic*, Delhi: Motilal Banarsidass.
Vlăduţescu, Gh. (1980), *Introducere în istoria filosofiei Orientului antic*, Bucureşti: Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică.
Waldron, William S. (2003), *The Buddhist Unconscious: The ālaya-vijñāna in the Context of Indian Buddhist Thought.* London: RoutledgeCurzon.
Waldron, W.S. (2002), „Buddhist Steps to an Ecology of Mind: Thinking about „Thoughts without a Thinker”, *Eastern Buddhist,* 34.1: 1-51.

Walsh-Frank, Patricia. (1996), „Compassion: An East-West Comparison”, *Asian Philosophy*, 6.1: 5-16.
Warren, Henry Clarke. (1995), *Buddhism in Translations*, Delhi: Motilal Banarsidass.
Wayman, Alex. (1996), „A defense of Yogaacaara Buddhism” *Philosophy East and West*, 46.4: 447-476.
Wayman, Alex. (1961), *Analysis of the Sravakabhumi Manuscript*, Berkeley: University of California Press.
Wayman, Alex. (1955), „Notes on the Sanskrit Term Jñāna”, *Journal of the American Oriental Society*, 75.4: 253-268.
Wayman, Alex. (1958), „The Rules of Debate According to Asanga” *Journal of the American Oriental Society*, 78.1: 29-40.
Wayman, Alex. (1965), *Review Article: The Yogaacaara Idealsim (1)*, Philosophy East and West, 15: 65-73.
Wayman, Alex. (1979), „Yogācāra and the Buddhist Logicians”, *Journal of the International Association of Buddhsit Studies*, 2: 65-78.
Wright, Dale. (1986), „Language And Truth In Hua-Yen Buddhism”, *Journal Of Chinese Philosophy*, 13: 21-47.
Yeh, Ah-yueh. (1990), „The Problems of the „Aatyantika” in Kuei-Chi's *Prajnaparamita-hrdaya-sutra-vyakhyana*”, *Chung-Hwa Buddhist Journal*, 3: 381-401.
Zimmer, Heinrich. (1997), *Filozofiile Indiei*, Bucureşti, Humanitas. (trad. Sorin Mărculescu)

Bibliografie surse primare budhiste

Asaṅga
Abhidharmasamuccaya
sanskrit în:
Tatia, Nathmal. (1976), *Abhidharmasamuccaya-bhāṣyam*, Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Tibetan Sanskrit Works Series, No.17.
trad. engleză parţială în:
Griffiths, Paul J. (1999), *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem,* Delhi: Sri Satguru Publications.

Abhisamayālaṅkāra
sanskrit în:
Vaidya, P.L. (1958), *Aṣṭasāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra*, Darbhanga: Mithila Institute, Buddhist Sanskrit Texts.
Stcherbatsky, Th., Obermiller, E. (1929), *Abhisamayālaṅkara*, Sankt-Petersburg: Bibliotheca Buddhica.
trad. engleză în:
Conze, E. (1954), *Abhisamayālaṅkara,* Roma: Serie Orientale Roma VI.

Dharmadharmatāvibhāga
trad. engleză în:
Levinsion, Jules. (2001), *Distinguishing Dharma and Dharmata by Asanga and Maitreya*, Delhi: Sri Satguru Publications.

Madhyāntavibhāga
text sanskrit şi traducere engleză în:
Anacker, S. (1998), *Seven Works of Vasubandhu. The Buddhist Psychological Doctor*, Delhi: Motilal Banarsidas.
trad. engleză în:
Kochumuttom, Thomas A. (1999), *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*, Delhi: Motilal Banarsidass, pag. 235-246.

Mahāyānasaṃgraha
trad. franceză în:
Lamotte, E. (1973), *La Somme du Grand Vahicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*, Louvain: Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 8.
trad. franceză, cap II în:
Lamotte, Etienne. (1934-35), „L'Ālaya-Vijñāna (Le Receptacle) dans le Mahāyāna-saṃgraha (chap.2)", *Melanges Chinois et bouddhiques*: 169-255.

Mahāyānasūtrālaṃkāra
sanskrit în:
Levi, Sylvan. (1907), *Mahayanasutralankara*, Paris: Librarie Honore Champion.
trad. franceză în:
Levi, Sylvan (1911), *Mahayanasutralankara*, Paris: Librarie Honore Champion.
sanskrit şi trad. engleză în:
Limaye, Surekha Vijay (2000), *Mahayanasutralankara by Asaṅga*, Delhi: Sri Satguru Publications.

Comentariu la Saṃdhinirmocanasūtra
trad. franceză în:
Lamotte, E. (1935).

Uttaratantra (Ratnagotravibhāga), Uttaratantravyākhyā
sanskrit şi trad. engleză în:
Johnston, E.H. (ed.), Obermiller, E. (tr.). (1991), *The Sublime Science of Maitreya*, Delhi: Sri Satguru Publications.

Vajracchedikābhāṣya (Triśatikāyāḥ Prajñāpāramitā Kārikāsaptati)
sanskrit şi trad. engleză în:
Tucci, G. (1956), *Minor Buddhist Texts*, Roma: Serie Orientale Roma, 9, pp. 1-92 (sanskrit), 93-128 (trad.)

Yogācārabhūmi, secţiunea Bodhisattvabhūmi
sanskrit în:
Dutt, Nalinaksha. (1966), *Bodhisattvabhūmi,* Patna: K.P. Jayaswal Research Institute.
trad. engleză, cap. *Tattvārtha* în:
Wills, J.D. (2003), *On Knowing Reality (The Tattvārtha Chapter of Asaṅga's Bodhisattva Bhumi*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Asvabhāva
Upanibandhana
trad. franceză parţială în:
Lamotte (1973)
trad. franceză, cap II în:
Lamotte (1934-35)

Aṣṭasāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra
sanskrit în:
Vaidya, P.L. (1958), *Aṣṭasāhasrikā-prajñā-pāramitā-sūtra*, Darbhanga: Mithila Institute, Buddhist Sanskrit Texts.
trad. engleză în:
Conze, E. (1988), *The Large Sutra on the Perfection of Wisdom*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Bhāvasaṃkrāntisūtra
sanskrit şi trad. engleză:
Sastri, N. Aiyaswami. (1938), „Bhavasamkranti-sutra”, *Adyar Library Bulletin*, Adyar.

Bu-ston
Chos- ’byung
trad. engleză in:
Obermiller, E. (1961), *History of Buddhism,* Tokyo: Suzuki Research Foundation Reprint Series, No.1.

Dhammasaṅgaṇi
trad. engleză în:
Rhys-Davids, Carolyn. (1996), *A Buddhist Manual of Psychological Ethics*, Delhi: Munshiram Manoharlal.

Dharmakīrti
Pramāṇavarttika
sanskrit în:
Pandeya, Ram Chandra. (2002), *The Pramanavarttikam of Acarya Dharmakirti (With the commentaries Svopajnavrtti of the author and Prama-navarttikavrtti of Manorathanandin)*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Dharmapāla
Catuḥśatakavṛtti
cap. XII şi XIII, sanskrit (parţial) şi trad. engleză în:
Tillemans, Tom Johannes Frank. (1990), *Materials for the study of Aryadeva, Dharmapala and Candrakirti: the Catuhsataka of Aryadeva, chapters XII and XIII, with the commentaries of Dharmapala and Candrakirti*, Universite de Lausanne, 2 vol.

Ālambanaparīkṣābhāṣya
sanskrit:
Sastri, N. Aiyasvami. (1939), „The Alambana-pariksa of Acarya Dignaga with Commentaries of Vinitadeva and Dharmapala”, *Adyar Library Bulletin* 3.
trad. engleză în:
Sastri N. Aiyasvami. (1942), „The Alambana-pariksa of Acarya Dignaga with Commentaries of Vinitadeva and Dharmapala”, *Adyar Library Bulletin* 6.
sanskrit şi trad. engleză:
Sastri, N. Aiyasvami. (1980), „The Alambana-pariksa of Acarya Dignaga with Commentaries of Vinitadeva and Dharmapala”, *Bulletin of Tibetology* 1-3: 1-170.

Dīgha-nikāya
trad. engleză în:
Rhys-Davids, T.W. şi C.A.F. (2000), *Dialogues of the Buddha*, Delhi: Motilal Banarsidass, 3 vol.
Dignāga

Ālambanaparīkṣā, Ālambanaparīkṣāvṛtti
trad. franceză în:
Yamaguchi, Susumu; Mayer Henriette – „Examen de l'objet de la connaissance”, *Journal Asiatique* 214: 1-66.
sanskrit:
Sastri, N. Aiyasvami (1939)
trad. engleză în:
Sastri N. Aiyasvami (1942)
sanskrit şi trad. engleză:
Sastri, N. Aiyasvami (1980)

Prajñāpāramitāpiṇḍārtha
sanskrit în:
Vaidya (1958)
trad. engleză în:
Pasadika, Bhikkhu. (1966), *The Wisdom Gone Beyond. An Anthology of Buddhist Texts,* Bangkok, pag. 91-106

Pramāṇasamuccaya, Pramāṇasamuccayavṛtti
trad. engleză şi fragmente sanskrite în:
Hattori, M. (1968), *Dignāga on Perception: Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, Cambridge: Harvard Oriental Series, 47.

Hastavālanāmaprakaraṇa şi ***Hastavālanāmaprakaraṇavṛtti***
sanskrit în:
Jain, Bhagchandra. (1971), *Hastabalapranavrtti*, Nagpur: Aloka Prakashan.
trad. engleză în:
Tola, F., Dragonetti, C. (2002), *On Voidness. A Study on Buddhist Nihilism,* Delhi: Motilal Banarsidass, Buddhist Tradition Series, Vol. 23.

Hiuan-Tsang
Wei-shih-san-shih-lun-sung
trad. franceză în:
Vallee Possin, Louis de la. (1928, 1929), *Vijñaptimātratāsiddhi. La Siddhi de Hiuan-Tsang*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, vol. I (1928), vol. II (1929).
trad. engleză parţială în:
Ganguly, Swati. (1992), *Treatise in Thirty Verse son Mere-consciousness*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Pa-shih kuei-chu sung
traducere engleză în:
Epstein, R. (1997-1998), „Verses Delineating the Eight Consciousnesses”, *Vajra Bodhi Sea*, Dec.1997-Nov. 1998.

Jñānagarbha
Āryamaitreyakevalaparivartabhāṣya
trad. engleză în:
Powers, J. (1998), *Jnanagarbha's Commentary on Just the Maitreya Chapter from the Samdhinirmocana-Sutra*, Delhi: Munshiram Manoharlal.

Kamalaśīla
Bhāvanākrama I, II, III
sanskrit în:
Gyatsen, Nandal. (1985), *Bhāvanākrama,* Sarnath: Institute of Higher Tibetan Studies.
Tucci, G. (1956: 497-592) *(Bhāvanākrama I)*
trad. engleză în:
Sharma, Parmananda. (1997), *Bhāvanākrama of Kamalasila*, Delhi: Aditya Prakashan.

Kambala
Navaślokīpiṇḍārtha
text sanskrit şi trad. engleză în:
Tucci, G. (1956), *Minor Buddhist Texts,* Roma: Serie Orientale Roma, 9, pp. 216-217, 225-231.

Kāśyapaparivartasūtra
sanskrit în:
von Stael-Holstein, Alexander. (1926), *Kāśyapa-parivarta-sūtra,* Shangai: Commercial Press.
trad. engleză în:
Chang, G.A. (1998), *A Treasury of Mahāyāna sūtras,* Delhi: Motilal Banarsidass, pp. 378-414.
trad. engleză parţială în:
Pasadika, B. (1966), pag. 107-113.

Laṅkāvatāra-sūtra
sanskrit în:
Nanjio, Bunyiu. (1956), *Laṅkāvatāra-sūtra*, Kyoto: Otani University, Bibliotheca Otaniensis, vol. 1.
Vaidya, P.L. (1960), *Laṅkāvatāra-sūtra*, Darbhanga: Mithila Institute, Buddhist Sanskrit Texts.
trad. engleză în:
Suzuki, D.T. (1999), *The Laṅkāvatāra Sūtra*, Delhi: Munshiram Manoharlal.

Nāgārjuna
Dharmadhātustotra, Bodhisambhāra
trad. engleză în:
Lindtner, C. – *Nagarjuniana: Studies in the Writings and Philosophy of Nāgārjuna,* Indiske Studier 4, Akademisk Forlag, Copenhagen

Mūlamadhyamakakārikā
sanskrit în:
Vaidya, P.L. (1960), *Madhyamakaśāstraṃ, by Nāgārjuna*, Darbhanga: Mithila Institute, Buddhist Sanskrit Texts, no.10.
sanskrit şi trad. engleză în:
Kalupahana, David, J. (1999), *Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna. The Philosophy of the Middle Way*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Vigrahavyāvartanī
sanskrit în:
sanskrit şi trad. engleză în:
Bhattacharya, K. (1999), *The Dialectical Method of Nagarjuna. Vigrahavyavartani*, Delhi: Motilal Banarsidass.
trad. engleză în:
Tucci, G. (1921), *Pre-Diṅnāga Buddhist Text on Logic from Chinese Sources*, Baroda: Oriental Institute, Oriental Series XLIX, pag. 1-77.

Vaidalyaprakaraṇa
trad. engleză în:
Tola, F., Dragonetti, C. (1998) *Nagarjuna's Refutation of Logic (Nyaya). Vaidalyaprakaraṇa*, Delhi: Motilal Banarsidass.
.
Mahāyānaviṃśikā
sanskrit şi trad. engleză în:
Tucci, G. (1956), pag. 193-208, 1956.
Suhṛllekha, Pratītyasamutpādahṛdayakārikā, Pratītyasamutpādahṛdayakārikāvṛtti, Yuktiṣaṣṭika, Śīnyataśaptati
trad. engleză în:
Della Santina, Peter. (2002), *Causality and Emptiness. The Wisdom of Nāgārjuna,* Singapore: Buddhist Research Society.

Mahāyānaśraddhotpādaśastra
trad. engleză în:
Hakeda, Yoshito S. (1967), *The Awakening of Faith. Mahayana-Sraddhotpada Shastra,* Columbia University Press.

Prajñāpāramitāhṛdayasūtra
sanskrit în:
Vaidya, P.L. (1961), *Mahāyānasūtra saṃgraha*, Darbhanga: Mithila Institute, Buddhist Sanskrit Texts.
Conze, E. (1948), „Hṛdaya-prajñā-pāramitā-sūtra”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, pag. 34-37.
trad. engleză în:
Conze, E. – *Buddhist Wisdom Books*, George Allen and Unwin Ltd., London, 1958.
Muller, M. – *Sacred Books of the East*, vol. 49., Motilal Banarsidass, Delhi, 1998.

Ratnakuṭa-sūtra
trad. engleză selectivă (din chineză) în:
Chang, Garma C.C. (coord.) (1998), *A Treasury of Mahayana Sutra: Selections from the Maharatnakuta Sutra*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Saṃdhinirmocana-sūtra
trad. franceză în:
Lamotte, E. (1935), *Sandhinirmocana Sūtra. L'explication des mysteres*, Louvain: Institut Orientaliste.

Sthiramati
Abhidharmasamuccayabhāṣya
sanskrit în:
Tatia (1976)
trad. engleză parţială în:
Griffiths, Paul, J. (1999), *On Being Mindless: Buddhist Meditation and the Mind-Body Problem*, Delhi: Sri Satguru Publications.

Madhyāntavibhāgabhāṣyaṭīkā
sanskrit în:
Pandeya, R.C. (1971), *Madhyānta-vibhāga-śāstra. Containing the Kārikā-s by Maitreya, Bhāṣya by Vasubandhu and Tīkā by Sthiramati*, Delhi: Motilal Banarsidass.
trad. engleză, cap. I în:
Stcherbatsky, Th. (1976), *Madhyanta Vibhanga: Discourse on discrimination between middle and extremes ascribed to Bodhisattva Maitreya, commented by Vasubandhu and Sthiramati*, Delhi: Munshiram Manoharlal.

Triṃśikābhāṣya
sanskrit şi trad. engleză în:
Chatterjee, K.N. (1980), *Vijñaptimaatrataa-siddhi,* Varanasi: Kishor Vidya Niketan.
sanskrit în:
Levi, Sylvan. (1925), *Vijñapti-mātratā-siddhi,* Paris: Champion, Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes.

trad franceză în:
Levi, Sylvan. (1932), *Materiaux pour l'etude du systeme Vijñapti-mātra,* Paris: Champion, Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes.

Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra
trad. engleză în:
Wayman, Alex and Hideko. (1974), *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā*, New-York: Columbia University Press.

Vajracchedikāsūtra
sanskrit în:
Tucci (1956).
Vaidya (1961)
trad. engleză în:
Muller, M. – *Sacred Books of the East*, vol. 49., Motilal Banarsidass, Delhi, 1998.
Conze, E. (1958), *Buddhist Wisdom Books*, London: George Allen and Unwin Ltd.

Vasubandhu
Mahāyānasaṃgrahabhāṣya
trad. franceză parţială în:
Lamotte, E. (1973), *La Somme du Grand Vahicule d'Asaṅga (Mahāyānasaṃgraha)*, Louvain: Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 8.
trad. franceză, cap. II în:
Lamotte, Etienne (1934-35) „L'Ālaya-Vijñāna (Le Receptacle) dans le Mahāyāna-saṃgraha (chap.2)", *Melanges Chinois et bouddhiques*, 1934-35: 169-255.

Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya
sanskrit şi trad. engleză în:
Limaye, Surekha Vijay. (2000), *Mahayanasutralankara by Asaṅga*, Delhi: Sri Satguru Publications.

Triṃśikākārikā, Viṃśatikākārikā, Viṃśatikākārikāvṛtti
sanskrit în:
Levi, Sylvan. (1925), *Vijñapti-mātratā-siddhi,* Paris: Champion, Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes.
Anacker, S (1998)
trad. franceză în:
Levi, Sylvan. (1932), *Materiaux pour l'etude du systeme Vijñapti-mātra,* Paris: Champion, Bibliotheque de l'Ecole des Hautes Etudes.
trad. engleză în:
Anacker (1998)

Kochumuttom, Thomas A. (1999), *A Buddhist Doctrine of Experience. A New Translation and Interpretation of the Works of Vasubandhu the Yogācārin*, Delhi: Motilal Banarsidass, pag. 254-275.
Radhakrishnan, S.; Moore, C.A. (ed) (1957), *A Source Book in Indian Philosophy*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press. pag. 333-337.

Madhyāntavibhāgabhāṣya
sanskrit, trad. engleză în:
Anacker (1998)
trad. engleză, cap. III în:
O'Brien, Paul. (1953), „A chapter on Reality from the Madhyantavibhagasastra (part I)", *Monumenta Nipponica,* IX.1: 277-303.
O'Brien, Paul. (1954), „A chapter on Reality from the Madhyantavibhagasastra (part II)", *Monumenta Nipponica,* X.1: 227-269.

Trisvabhāvanirdeśa
sanskrit, trad. engleză în:
Anacker (1998)
trad. engleză în:
Garfield, Jay L. (1997), „Vasubandhu's 'Treatise on the Three Natures' translated from the Tibetan edition with a commentary", *Asian Philosophy* 6.2: 133-154.
Kochumuttom, Thomas A. (1999) pag. 247-253.

Vajracchedikābhāṣyaṭīkā
rezumat în Tucci 1956: 131-171.

Śīlaparikathā
reconstrucţie sanskrită şi traducere engleză în:
Anathanath Basu. (1931), „Śīlaparikathā", *Indian Historical Quarterly,* 7: 28-33.

Sukhāvatīvyūhopadeśa
trad. engleză în:
Minoru Kiyota, (1978), „Buddhist Devotional Meditation: a Study of the Sukhāvatīvyūhopadeśa", în *Mahayana Buddhist Meditation: Theory and Practice*. Honolulu, pp. 293-323.

Śāntideva
Bodhicaryāvatāra
sanskrit în:
Vaidya, P.L. (1960), *Bodhicaryāvatāra with the Commentary Pañjikā*, Darbhanga: Mithila Institute, Buddhist Sanskrit Texts, 12.
trad. engleză în:

Matics, Marion L. (1970), *Entering the Path of Enlightenment. The Bodhicaryāvatāra of the Buddhist Poet Śantideva*, London: The Macmillan Company.

Śikṣāsamuccaya
sanskrit în:
Vaidya, P.L. (1960), *Śikṣāsamuccaya*, Darbhanga: Mithila Institute, Buddhist Sanskrit Texts.
trad. engleză în:
Bendall, C., Rouse, W.H.D. (1999), *Śikṣā Samuccaya. A Compendium of Buddhist Doctrine*, Delhi: Motilal Banarsidass.

Vijñānavāda este una dintre cele două mari ramuri ale Mahāyānei, budhismul nordic, cealaltă fiind Mādhyamika. Diferența între cele două școli ține de modul în care fiecare din ele demonstrează vacuitatea (*śūnyatā*) experienței; în timp ce Mādhyamika face apel la o metodologie critică, negativă, Vijñānavāda este mai constructivă. Filosofii școlii elaborează un sistem metafizic idealist care descrie procesul prin care ia naștere întreaga manifestare, ca ideație a conștiinței universale (*ālayavijñāna*). Pe baza acestui statut de „ideație" atribuit întregii experiențe, ei justifică vacuitatea condiției umane și fac posibilă eliberarea din înlănțuirea în manifestare.

Fenomenologia conștiinței cosmice și a celei individuale elaborată de autorii Vijñānavāda se regăsește dincolo de granițele școlii, ca fundament teoretic al tuturor tehnicilor de meditație utilizate în budhismul Mahāyāna.



ISBN 978-973-596-891-5